grundrisse

zeitschrift für linke theorie & debatte
winter_2005
preis_euro_4.80

gespräch mit toni negri

kritik der wertkritik

kritik der kritik der wertkritik

herrschaft, befreiung und gedächtnis

fordismus und familiensystem

bonjour tristesse - verlorene zukunft

anmerkungen zur grammatik der multitude

16

außerdem: buchbesprechngen,
paris-riots

Inhaltsverzeichnis

[1] Impressum Seite 2

[2] Editorial Seite 3

[3] Martine Lemire und Nicolas Poirier: Gespräch mit Toni Negri Seite 7

[4] Theorie ohne revolutionäre Praxis ist Opium fürs Volk - Eine Kritik der Wertkritik [Jürgen Albohn] Seite 17

[5] Si tacuisses! (Eine Antwort auf Jürgen Albohn) [Gerold Wallner] Seite 26

[6] Kollektives Gedächtnis, Herrschaft und Befreiung Theoretische und persönliche Überlegungen [Nemo Klee] Seite 32

[7] Fordismus und Familiensystem [Robert Foltin] Seite 41

[8] Bonjour, Tristesse... Stéphane Beauds und Michel Pialouxs Studie „Die verlorene Zukunft der Arbeiter“ [Slave Cubela] Seite 48

[9] Zwei Anmerkungen zur Grammatik der Multitude [Paolo Virno] Seite 53

[10] Buchbesprechungen Seite 59

Die offenen **Redaktionstreffen** der **grundrisse** finden jeden 2. und 4. Montag im Monat um 19 Uhr in der Martinstraße 46, 1180 Wien, statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen.

Weitere Infos unter: **www.grundrisse.net** und unter **grundrisse@gmx.net**
Ein Jahresabo kostet für 4 Nummern Euro 18,-, **das 2-Jahres-Abo nur 33,- Euro**!

Bestellungen entweder an **grundrisse@gmx.net** oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A-1180 Wien
Bankverbindung: Österreich: BAWAG Konto Nr. 03010 324 172 (K. Reitter), Bankleitzahl 14000.
International: BIC = BAWAATWW, IBAN = AT641400003010324172, Empfänger = K. Reitter, Zahlungszweck: Abo ab Nr. xx

---

Impressum: Medieninhaberin: Partei **grundrisse** Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion **grundrisse** (Wolfgang Bacher, Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Birgit Mennel, Franz Naetar, Paul Pop, Karl Reitter, Andrea Salzmann, Klaus Zoister)
MitarbeiterInnen dieser Nummer: Jürgen Albohn, Stefan Almer, Klaus Neundlinger, Stefan Nowotny, Gerold Wallner, Claudia Wratschko
Graphikkonzept: Harald Mahrer
Erscheinungsort: Wien. Herstellerin: Digidruck, 1030 Wien
Offenlegung: Die Partei **grundrisse** ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift grundrisse. Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.

ISSN: 1814-3156
Key title: Grundrisse (Wien, Print)

Editorial

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Erst kommt die Werbung, dann das Editorial: Um unserer Freude über das Erscheinen der deutschen Übersetzung von Paolo Virnos „Grammatik der Multitude“*) Ausdruck zu verleihen und sie mit unserer Freude über das eine oder andere neue Abo kombinieren zu können, präsentieren wir hiermit das vorweihnachtliche Besinnungsangebot: Zu allen neuen Zweijahresabos, die bis zum hohen Feste bei uns einlangen, verschenken wir eine *Grammatik*!

So, jetzt geht´s aber los: Wie mittlerweile fast zur Gewohnheit geworden, ist auch dieses Editorial wieder ein Patchwork verschiedener Texte. Aber auch die Textarten dieser **grundrisse**, mit der wir den vierten Jahrgang unseres Zeitschriftenprojekts abschließen, sind dermal (noch) vielfältiger: Den Anfang macht die Übersetzung eines längeren Gesprächs von Martine Lemire und Nicolas Poirer mit Toni Negri, welches ursprünglich in der französischen Zeitschrift „Le Philosophoire“ publiziert wurde. Es folgt eine Kritik der Wertkritik von Jürgen Albohn sowie eine Antwort darauf von Gerold Wallner, Mitglied des wertabspaltungskritischen Exit-Projekts. Um den Zugang zu dieser Debatte zu erleichtern, haben wir weiter einführende Bemerkungen der Redaktion dazu verfasst. Ihr findet diese weiter unten.

Nemo Klee stellt „theoretische und persönliche Überlegungen“ zu den Verbindungen und Verstrickungen kollektiver Gedächtnisformen hinsichtlich von Herrschaft und Befreiung an, Robert Foltin wiederum erinnert sich an das Familiensystem im Fordismus. „Bonjour, Tristesse...“ von Slave Cubela widmet sich in seinem Essay einer Studie zweier Bourdieu-Schüler über die Transformation von ArbeiterInnenklasse, Organisationsform, Bildung und Industriestuktur in der französischen Autoindustrie.Paolo Virnos Buch „Die Grammatikder Multitude“ ist, wie oben bereits erwähnt, nun endlich auch auf Deutsch erschienen. Wir freuen uns besonders, euch „Zwei Anmerkungen“ vom Autor dazu präsentieren zu können (ihr findet übrigens unter http://not.priv.at/keineuni/Paolo_Virno aktuelle Informationen über den grundrisse-workshop im Rahmen des KeineUni-Projektes). In den Buchbesprechungen setzen wir uns mit Karl-Heinz Roths „Zustand der Welt“ und einem im Westfälischen Dampfboot Verlag erschienenen Sammelband zu Sozialen Bewegungen in Lateinamerika auseinaner.

Doch zurück zum Patchwork. Die Aufstände in den Pariser Banlieues dominierten auch hierzulande die Medien. Vom rechtskonservativen Feuilleton bis hin zu etatistisch linksradikalen trotzkistischen Kleingruppen wurde „falsche Politik“ konstatiert, wo doch deren jeweils „richtige“ sich auf längst überkommene gesellschaftliche Zustände orientieren sollte. Wir dokumentieren dagegen ein Flugblatt der „Indigenen der Republik“ - mit einer kurzen Einleitung.

Nicht zuletzt werdet ihr vielleicht schon etwas eigenartiges inmitten dieses Heftes bemerkt haben. Unser einzigartiges, nur einem Teil der Auflage beigefügtes Poster „dokumentiert“ Streetart aus Vienna, so auch die Bildleisten im Heft. Wohl bekomms! - und beachtet bitte die diesbezügliche Werbeeinschaltung auf der hinteren inneren Umschlagseite ... Und weil wir gerade beim Werben sind: Die **grundrisse** sind seit kurzem Mitglied im Internetkooperationsprojekt www.linksnet.de.

Abschließend noch vielen Dank an: Stefan Almer und Stefan Nowotny für die Übersetzung des Gesprächs mit Toni Negri, Claudia Wratschko für jene des MIR-Flugblattes, Klaus Neundlinger für die der beiden Anmerkungen Paolo Virnos. Ohne euch wäre der von uns als notwendig erachtete Blick über den deutschsprachigen Tellerrand bedeutend mühsamer!

Dieses war der erste Streich, gutes Lesen, gutes Feiern und alles Gute wünscht sogleich

die **gundrisse**-redaktion

Bemerkungen zum Artikel von Jürgen Albohn & zur Antwort von Gerold Wallner

In diesem Heft findet ihr einen Artikel von Jürgen Albohn, der die Grundlagen der so genannten Wertkritik selbst einer kritischen Betrachtung unterzieht, sowie eine Antwort von Gerold Wallner (Exit), der diese auf unser Angebot, eine Replik zu verfassen, geschrieben hat (Von der ebenfalls zur Antwort eingeladenen Krisis-Gruppe erhielten wir

*) Paolo Virno: Grammatik der Multitude / Die Engel und der General Intellect. Übersetzt von Klaus Neundlinger. Turia + Kant, Wien 2005, 14 Euro

keinen Text).Wer nun mit diesem Diskurs wenig vertraut ist, wird möglicherweise Probleme haben, Kritik und Antwort entsprechend einzuordnen oder nachzuvollziehen. Daher seien hier ein paar klärende Worte angebracht.

Wie Albohn richtig ausführt, ist der Ausdruck „Wertkritik" ein Oberbegriff, auf den sich inzwischen die unterschiedlichsten politischen Gruppen berufen, die mittlerweile ein ausgesprochen polemisches, ja feindseliges Verhältnis zueinander pflegen. Auf die Wertkritik beruft sich einerseits die antideutsche Initiative Sozialistisches Forum Freiburg, die ideologisch und personell eng mit dem ça ira-Verlag verbunden ist. Anderseits auch die seit ihrer Spaltung keineswegs freundschaftlich verkehrenden Zeitschriftenredaktionen von Krisis (in Österreich „Streifzüge") und Exit. Zudem haben sich die verschiedenen Gruppen durchaus sehr unterschiedlich entwickeltet und mehrmals den Schwerpunkt ihrer Argumentationen verschoben.

Auch wenn innerhalb des wertkritischen Milieus gerne darauf gepocht wird, sie hätten „nichts" mit anderen Tendenzen gemeinsam, so muss dies doch relativiert werden. Zumindest als geteilter Ausgangspunkt für später divergierende Entwicklungen sind zweifellos bestimmte theoretische Momente festzustellen, und nicht zufällig berufen sich fast alle WertkritikerInnen auf das Buch von Moishe Postone, „Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft" (In der Nr. 10 der **grundrisse** findet ihr dazu eine ausführliche Kritik). Diese gemeinsamen Momente, die Albohn durchaus trefflich in seinem Artikel herausarbeitet, lassen sich schlagwortartig folgendermaßen zusammenfassen: Die Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft wird fast ausschließlich auf Basis des ersten Abschnitts des Marxschen „Kapitals" – insbesondere des Fetischkapitels – entwickelt. So, als sei mit der Kritik an Ware, Wert und Geld schon alles Wesentliche gesagt. Aus dieser Verkürzung resultiert auch eine eigentümliche Sprachregelung. WertkritikerInnen sprechen kaum vom Kapitalverhältnis sondern bevorzugen Ausdrücke wie „warenförmige Vergesell-schaftung", „subjektlose Herrschaft", „Warenpro-duktion" oder „Arbeitsgesellschaft", mithin alles Begriffe, die ausschließlich auf die Kritik von Geldzirkulation und Arbeitsethos abzielen. Klassen und Klassenkampf werden als notwendiges „Zubehör" der kapitalistischen Vergesellschaftung angesehen, jedenfalls nicht und niemals in der Lage, den Kapitalismus zu überwinden und deshalb von so geringem Interesse, dass es sich kaum lohnt, deswegen den Kopf zu heben.

Wenn nun Gerold Wallner in seiner Antwort darauf hinweist, Albohn hätte die jüngsten Entwicklungen der nun mehr Wertabspaltungskritik nicht berücksichtigt, so ist dies zweifellos zutreffend. Es ist aber eine Sache, die – wenngleich auch inzwischen historischen – Grundlagen der Wertkritik kritisch darzustellen, eine andere, auf die Weiterentwicklung eben dieser Grundlagen einzugehen. Zweifellos hat sich der Diskurs der Krisisgruppe, insbesondere nach der Spaltung in Krisis und Exit, transformiert. Während etwa noch im 1999 erschienenen „Manifest gegen die Arbeit" der kommende Zusammenbruch des Kapitalismus auf ganzen Kontinenten und in wichtigen Sektoren beschworen wird – (*„Es ist nur eine Frage der Zeit, bis auch die Finanzmärkte der kapitalistischen Zentren in den USA, der EU und Japan kollabieren."* http://www.krisis.org/diverse_manifest-gegen-die-arbeit_1999.html, abgefragt am 5.12.05) – verschiebt sich, insbesondere im Umfeld der Exit-Redaktion, der Diskurs in Richtung einer sehr allgemeinen und klassenübergreifenden Kritik am Vergesellschaftungsmodell des „warenproduzierenden Patriarchats". Der von Wallner favorisierte Begriff des „modernen Ensembles" soll offenbar ein Theorieprojekt anzeigen, das die (Waren)Gesellschaft als totalitären Zusammenhang interpretiert und als dessen konstituierende Momente, insbesondere „Subjekt", „Wert" und „Arbeit", zu dechiffrieren wären.

Vorbemerkung zum Flugblatt der M.I.R.

„Denn die einen sind im Dunkeln
Und die andern sind im Licht.
Und man siehet die im Lichte
Die im Dunkeln sieht man nicht."
(Bert Brecht, Dreigroschenoper)

Zur Topographie jeglicher Herrschaft zählen unabdingbar Zonen der Unsichtbarkeit und der Lautlosigkeit. Wer das Pech hat, in eine solche Zone gestellt zu sein, der und dem wird der Subjektstatus abgesprochen. Abgesehen von den subversiven Möglichkeiten, die das auch beinhaltet, bedeutet das jedoch vor allem, zum Objekt polizeilicher, bürokratisch-sozialstaatlicher, pädagogischer, psychologischer und sozialarbeiterischer Aktivitäten degradiert zu sein. Werden solche Zonen zu Problemzonen für die Herrschaft, irrlichtern die Scheinwerfer der Öffentlichkeit kurzfristig über das Gelände bis sie zur nächsten Sensation des Nachrichtengeschäfts weiterziehen.

Auch das grelle Licht solcher temporären Nachrichtenhypes ändert jedoch nichts an dieser Grundverfasstheit. In den Diskursen über die notwendige Reorganisation der Herrschaft zeichnet sich gerade auch der so genannte moderate Flügel der Machtelite durch striktes Festhalten an den Strukturen der Repräsentation aus:

„Sie“ bekommen nicht das, was sie wollen und fordern, und was ihnen selbstverständlich zusteht, sondern das, was „wir“ ihnen in unendlicher Großzügigkeit gnadenhalber gewähren und als für „sie“ gut erachten. Auch wenn vorgeblich Verständnis heischend davon gesprochen wird, dass brennende Autos eben die Sprache der Sprachlosen seien, ist das nicht nur empirisch Unsinn – die überwiegende Mehrheit in den Banlieues spricht ganz ausgezeichnet Französisch –, sondern bringt vor allem das Festhalten an der überkommenen Verteilung der Sprecherpositionen zum Ausdruck. Das Problem ist ganz und gar nicht die vermeintliche Sprachlosigkeit der Subalternen und Ausgegrenzten, sondern die „Gehörlosigkeit“ der Machteliten, wenn andere als die lizensierten Verdächtigen die Stimme erheben.

Die **grundrisse** dokumentieren dagegen ein Flugblatt des „Mouvement des Indigènes de la République“ („Bewegung der Indigenen der Republik“), das diese ziemlich zu Beginn der Rebellion publiziert haben. Es ist durch eine Reihe von Zufällen in unsere Hände gelangt und kann selbstverständlich nicht als die maßgebliche Stimme der Bewegung gelten. Es ist aber in jedem Fall eine Stimme eines Teils der Bewegung, die gehört werden soll, wenn es darum geht, neue Sprachen zu entwickeln, die für das Hervorbringen einer anderen Welt unverzichtbar sind.

Von den „Indigenen der Republik“ am Mittwoch, den 9. November 2005 in Umlauf gebracht:

Nein zur kolonialistischen Ausgangssperre!
Es ist kein Verbrechen zu revoltieren!
Die wirklichen Brandstifter sind die Machthaber!

Die permanente Brutalität der Polizei, die Verachtung für den Schmerz der Menschen nach dem Tod der Jugendlichen, dem Tränengasangriff auf eine Moschee, den unverantwortlichen Äußerungen der Staatsautoritäten, die Provokationen der Machthaber, die nur aus politischem Kalkül heraus handeln und deren Interesse sich auf Wahlergebnisse beschränkt, haben die Rolle des Sprengmeisters übernommen, Feuer an die Lunte gelegt und die Sache zur Explosion gebracht. Sie haben die Revolte ausgelöst, die schon lange unter den indigenen und indigenisierten Jugendlichen der Armenviertel geschwelt hat. Man spricht nun davon, Truppen in die Viertel zu schicken, um die Revolte niederzuschmettern. In der Logik eines Bürgerkrieges wird Repression gegen die Revolte erwogen.

Opfer vielfacher Diskriminierungen, Objekte von sozialer Verachtung und Polizeigewalt werden ihrer Zukunft beraubt, deklassiert und zurückgesetzt. Sie werden durch das Schulsystem in Bildungssackgassen manövriert und dürfen sich nicht versammeln, werden stets verdächtigt, an allem Übel schuld zu sein, kurz sie werden ihres Rechts auf Respekt und Würde beraubt. Die Jugendlichen drücken mit ihrer spektakulären Revolte aus: „Wir haben kein anderes Mittel uns Gehör zu verschaffen!“ Gegenüber dieser unerträglichen institutionalisierten sozialen Gewalt ist ihre Revolte mehr als legitim, ja heilsam. Es ist eine politische Reaktion. Wenn das aber als Verbrechen dargestellt wird, brutale Repression als Antwort kommt und dazu dann auch noch die Verachtung hinzukommt, so wird von den Machthabern noch Öl ins selbst entfachte Feuer geschüttet.

Die Revolte bestätigt die Analyse, die die Bewegung der Indigenen der Republik bereits in ihrem Gründungsappell im Jänner 2005 vorgeschlagen hat. Die Antwort der staatlichen Institutionen auf die gegenwärtige Situation ist nur ein weiteres Beispiel für die koloniale Verwaltung der immigrierten Bevölkerung, und zwar unabhängig davon, ob sich das herrschende Regime als rechts oder links versteht. Dominique de Villepin ist die aktuelle Inkarnation dieses Prinzips. So hat der Premierminister den Ausnahmezustand ausgerufen und damit den Präfekten die Möglichkeit gegeben, Ausgangssperren über die Armenviertel zu verhängen. Er stützt sich dabei unmittelbar auf ein Kolonialgesetz, das 1955 beschlossen worden ist, um die algerische Nationalbewegung niederzuschlagen. Es ist dasselbe Gesetz, das benutzt wurde, um die Demonstrationen der Algerier am 17. Oktober 1961 im Blut zu ersticken und das 1984 unter der sozialistischen Regierung von Laurent Fabius in Kanaky ebenfalls angewandt wurde. Wir müssen die Kontinuität dieser Praktiken daher nicht beweisen. Es ist dieselbe ideologische Matrix, die die Kolonialverbrechen ermöglicht hat, die auch die Art und Weise strukturiert, wie die Bevölkerung aus den ehemaligen Kolonien, die in diesen Vierteln zu wohnen gezwungen ist, gesehen werden und wie die Institutionen mit ihnen umgehen.

In diesem Kontext ist auch der neuerdings aufgetauchte Vorschlag zu sehen, schon mit 14 eine Lehre beginnen zu können, was die gesetzliche Schulpflicht bis 16 in Frage stellt. Diese Errungenschaft versucht die Rechte schon seit langem zu unterwandern und sie erkühnt sich jetzt, das als eine Maßnahme zugunsten der Enterbten zu präsentieren. In Wirklichkeit ist das aber nichts anderes als die zynische Ankündigung, dass die Sklaven von heute auch die Sklaven von morgen sein werden. Die Form, die die Revolten angenommen haben, führt zu Gewaltanwendungen und Schäden, deren Opfer wiederum

die Bevölkerung der Armenviertel ist. Wir möchten den Betroffenen und denen, deren Güter beschädigt oder zerstört wurden, unsere volle Solidarität ausdrücken. Der für die Situation verantwortliche Staat soll sie unverzüglich für die gesamten erlittenen Schäden entschädigen. Die Jugend der Armenviertel besteht auf ihrer Würde und fordert ihr Recht, in legalen Verhältnissen leben zu können und dass ihr mit Respekt begegnet wird. Das ist eine hochpolitische soziale Forderung, die von ihrem Prinzip her völlig richtig und auf die eine politische Antwort zu finden notwendig ist.

Im Folgenden sollen nun gewisse Forderungen erhoben werden:

★ Selbstverständlich muss der Innenminister aus der Regierung geworfen werden, wenn er nicht von selbst demissioniert. Das gilt auch für den Premierminister, der die Repression öffentlich gutheißt, die sein Regierungskollege organisiert. Wir machen uns jedoch keine Illusionen über die Effekte solcher Demissionen. Wenn es auch ein notwendiger symbolischer Akt ist, so ist es doch keine Lösung und es ist schon gar nicht das wichtigste Ziel unseres Kampfes. Wir kämpfen nicht für einen Clan der Machtelite gegen den anderen! Wir machen uns keinerlei Illusionen über die tatsächlichen Ziele und Absichten der Politik, sei sie nun rechts oder links, da sie ohnehin nur auf die Macht schielt und ihr geistiger Horizont bei den nächsten Wahlen endet.

★ Hunderte Jugendliche sind im Zuge der Ereignisse bereits durch die Kräfte der Polizei angehalten und inhaftiert worden. Wir fordern ihre sofortige Freilassung. Es muss anerkannt werden, dass die Vorwürfe, die ihnen gemacht werden, einen rein politischen Charakter haben. Die gerichtliche Verfolgung dieser Jugendlichen, die eine Provokation darstellt, ist sofort einzustellen. Die Revoltierenden sind weder „Abschaum“ noch „Gesindel“, sondern sie müssen als das verstanden werden, was sie sind. Es darf daher auf eine politische Revolte auch nur eine politische Antwort geben.

★ Große Teile von Seine-Saint Denis und anderen städtischen Gebieten werden gemäß einer Logik des Bürgerkriegs von tausenden CRS-Einsatzgruppen und anderen bewaffneten Kräften regelrecht okkupiert. Wir fordern den sofortigen Abzug der Repressionskräfte. Die Anwesenheit dieser Repressionskräfte und – noch extremer – des Militärs tragen nicht zur öffentlichen Sicherheit bei, sondern sie fachen die Krawalle nur weiter an. Sie zielt auf die Würde und stellt gleichzeitig eine Kollektivbestrafung dar, die wir ablehnen.

★ Hunderte Bewohner aus den revoltierenden Vierteln haben große Schäden erlitten. Sie müssen sofort entschädigt werden. Das ergibt sich logisch aus der Legitimation der Intervention durch die Staatsmacht, die ja beansprucht, dass die Verantwortung für die derzeitige Situation zur Gänze dem Staat zuzukommen hat.

★ Es ist unumgänglich, Licht in die Vorkommnisse zu bringen, die die Revolte ausgelöst haben, also die Wahrheit über den Tod von Zyad Benna und Bouna Traoré und die Tränengasattacke auf die Moschee von Clichy-sous-Bois herauszufinden. Eine unabhängige Untersuchungskommission muss gebildet werden, der Vertreter der Bewohner und Akteure des Feldes angehören. Die Arbeit dieser Kommission, die Licht in die Handlungsweise der Polizei während der Dauer der Vorfälle bringen soll, muss finanziell gewährleistet werden.

★ Die Ausrufung des Notstands verstärkt auf skandalöse Art und Weise Isolierung und Einhegung der Armenviertel. Dem muss unverzüglich ein Ende gesetzt werden. Die Bewegungsfreiheit muss wiederhergestellt werden und garantiert bleiben.

★ Die auf den Gesetzen Perben, Sarkozy, Chevènement und Vaillant beruhenden Sicherheitsmaßnahmen müssen aufgehoben und die Gesetze selbst müssen zurückgenommen werden.

Wir fordern eine entschiedene Politik des Kampfes gegen die Diskriminierung in allen Bereichen und sofortige Maßnahmen gegen Prekarität, Arbeitslosigkeit und Ghettoisierung:

★ Schaffung qualitätvoller und stabiler Arbeitsplätzen sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich,

★ Garantie realer Gleichheit in Erziehung und Fortbildung,

★ Maßnahmen zur Verbesserung der Wohnbedingungen und der Lebensqualität in den Armenvierteln, unter anderem eine Anbindung an ein öffentliches Verkehrsnetz, das diesen Namen auch verdient und daher gratis zur Verfügung gestellt wird,

★ Wahlrecht und Bürgerschaft für Nichtfranzosen und Legalisierung aller Sans Papiers.

Wir laden dazu ein, überall wo es möglich ist, Diskussionen und öffentliche Versammlungen abzuhalten, um alle notwendigen Vorkehrungen zur Koordination von Aktionen zu treffen, die geeignet erscheinen, die Regierung in die Knie zu zwingen.

Paris, am 9. November 2005

Kontakt: Mouvement des Indigènes de la République
E-mail: contact@indigenes.org
Website: www.indigenes.org

1 Das französische Bildungswesen ist in der Grundstufe egalitärer strukturiert als hierzulande: Die Schulpflicht beginnt in Frankreich mit drei Jahren. Bis sechs gehen die Kinder ganztags in die „ecole maternelle“ (mütterliche Schule), dann folgt die Gesamtschule bis 16 als Hauptform. Nach einer zentralisierten Abschlussprüfung folgt eine so genannte Orientierungsphase, in welcher die Jugendlichen über ihren weiteren Bildungsweg „beraten“ und nur mehr wenige für die extrem elitär hierarchisierte höhere Bildung selektiert werden. Die Flucht vor einer als ‚unbefriedigend angesehenen „Arbeitswelt“ ins Bildungswesen wird also bereits in einem vergleichsweise frühen Lebensalter unterbunden.

Martine Lemire und Nicolas Poirier: Gespräch mit Toni Negri[1]

Le Philosophoire: Ihr intellektueller Werdegang weist eine starke Kohärenz auf – das Projekt, die Immanenz des Realen auf der Grundlage einer materialistischen „Methode“ zu denken: Wenn Sie Ende der 70-Jahre mit dem Marxismus gebrochen haben, so deshalb, weil diese Denkweise Ihres Erachtens in einem dogmatischen Diskurs erstarrt war, der die Kategorien des Kapitals im Raster einer verkürzenden und verarmenden Lektüre der Welt verdinglicht hatte und infolgedessen unfähig war, der Tätigkeit der revolutionären Subjektivität Rechnung zu tragen.

Das Werk, das Sie 1979 veröffentlichten, *Marx oltre Marx*[2] (Marx über Marx hinaus) stellte in dieser Hinsicht einen Versuch dar, den Kern einer „materialistisch-subjektivistischen“ Methode freizulegen, die sowohl den objektiven historischen Veränderungen als auch dem Selbstkonstituierungsprozess der ArbeiterInnenklasse als revolutionärer Klasse Aufmerksamkeit widmete: „Die materialistische Methode – in genau jenem Maße, wie sie sich gänzlich subjektiviert findet, völlig offen nach vorne gerichtet, schöpferisch – kann in keinerlei Form von dialektischer Totalität oder logischer Einheit eingeschlossen werden.“[3] Dieses „Über Marx hinaus“ sei letztendlich bei Marx selbst zu entdecken, insofern eine bestimmte Dimension des Marx'schen Denkens auf einen allgemeineren revolutionären Materialismus hindeutet, der schon bei Machiavelli und Spinoza gegenwärtig ist. Ist der Sinn Ihres Bruchs mit dem Marxismus auf diese Weise zu verstehen? Den Marxismus aufgeben, oder sogar Marx selbst, um den „wahren“ Materialismus wiederzufinden?

Toni Negri: Tatsächlich habe ich viel in der Wirklichkeit der Kämpfe gelebt; ich war ein Agitator, ich habe bereits Anfang der 60er-Jahre damit begonnen, mich politischen Aktivitäten zu widmen. Ich kam aus einer klassischen philosophischen Ausbildung und bereitete meine Abschlussarbeit über den jungen Hegel bei Hyppolite vor; anschließend habe ich über Kant und die Weiterentwicklungen des kantischen Formalismus in der Rechtsphilosophie gearbeitet. Ich habe auch über den deutschen Historismus gearbeitet – besonders Dilthey und Weber. Von den 60er-Jahren an habe ich Politik zu machen begonnen, auf eine Art, die sich von dem, was die „offizielle“ Partei und die ArbeiterInnenbewegung machten, einigermaßen unterschied: Es ging darum, in die Fabriken zu gehen und zu schauen, was sich dort abspielte.

Zum selben Zeitpunkt habe ich angefangen, Marx wiederzulesen – ihn wiederzulesen, denn ich hatte Marx, ohne ihn in Wirklichkeit zu lesen, bereits davor gelesen gehabt: Ich war Kommunist, bevor ich Marxist war, ein Kommunismus, den ich in den Kibbuzen in Israel entworfen hatte, wo ich, als ich jung war, gelebt hatte. So fing ich also an, Marx wiederzulesen, indem ich praktische Untersuchungen und Forschungen betrieb, „Untersuchungen-mit“, wie es damals hieß, Untersuchungen mit den ArbeiterInnen: Wir gingen in die Fabriken, um zu

sehen, wie die Produktion vonstatten ging, wie sich die Beziehungen zwischen den Menschen gestalteten, wie ein Diskurs aufgebaut werden konnte, wie der Arbeitstag erlebt wurde. Es handelte sich um eine Untersuchung der Dispositive, die – in der Gesellschaft ebenso wie in der Fabrik – das ArbeiterInnenleben aufrechterhielten und die von unten her rekonstruiert werden mussten. Das war es, was die Grundlage meiner Relektüre des Marxismus abgab; ich las die großen Marx'schen Werke wieder, die historischen ebenso wie die theoretischen, und versuchte zu begreifen, wie die Ausbeutung der Arbeitskraft und die auf die Reproduktion dieses Lebenssystems ausgerichtete soziale Organisation installiert wurden, und zwar vom subjektiven Standpunkt aus, denn in Wirklichkeit konnte allein der subjektive Standpunkt tatsächlich die Kämpfe bestimmen.

Mein Problem mit dem Marxismus bestand nicht darin, Gesetze zu entdecken, die die Gesellschaft im Allgemeinen regeln konnten, sondern zu begreifen, wie die Leute in diesem System der offenkundigen Ausbeutung daran zu denken beginnen konnten, sich zu befreien, vitale und politische Alternativen aufzubauen. Für mich war die Relektüre des Marxismus, und vor allem seine Neuerfindung, also eine fundamentale Angelegenheit, jedoch gemeinsam mit vielen anderen GenossInnen – ich bin kein Philosoph, ich bin jemand, der immer in kollektiven Situationen gelebt hat, ich arbeitete mit vielen anderen Leuten: Seit 1956, das heißt seit der ungarischen Revolution sowie der Krise, die es in der italienischen Kommunistischen Partei und in den Gewerkschaften gegeben hatte, haben sich viele zu fragen begonnen, ob es nicht eine andere Art und Weise gab, sich den Sozialismus vorzustellen, die Kämpfe, die Organisation – allgemeiner gesprochen, das Projekt einer Transformation der Gesellschaft.

Im Übrigen glaube ich, dass Castoriadis Ihnen das besser als ich erklären hätte können, denn es ist derselbe Weg, den *Socialisme ou Barbarie* verfolgte – oder auch Leute, die die Entwicklung vom Strukturalismus zum Poststrukturalismus in Frankreich miterlebt haben: Es gab diese große Konvergenz, diese allgemeine Koalition des Denkens in den 50er- und 60er-Jahren, bis zum Jahr 1968. Mai '68 ist nicht die Revolution der StudentInnen, es ist eine Revolution, die an die allgemeine Interpretation der Gesellschaft rührte, die damals bestand; es ist – glaube ich – die erste große kollektive Krise des Marxismus als Theorie der Gesellschaft.

Ich habe also die Marx-Lektüre wieder aufgenommen, und ich habe gegen 1962/63 mehr oder weniger zu schreiben aufgehört, es sind meine letzten Texte, die eben an Hegel, an Kant, an die deutsche Philosophie anknüpften – all das, was meine Abschlussarbeit betraf. Ich habe 1968/69 wieder zu schreiben begonnen, ausgehend von dieser neuen Marx-Lektüre: Es begann mit einer Relektüre von Keynes, dessen, was Reformismus des Kapitals genannt wurde, des „New Deal", der ganzen Entwicklung des amerikanischen Kapitalismus und der Klassenkämpfe in Amerika. Danach bin ich zu einer Relektüre der Grundrisse übergegangen. Und schließlich wurde ich 1977, als ich mich in Frankreich befand, weil man mich in Italien mit einem gewissen Argwohn zu betrachten begann, von Althusser eingeladen, Vorlesungen am ENS-Ulm zu halten; dort habe ich diese Lehrveranstaltung zum Thema „Marx über Marx hinaus" organisiert: Ich begann an den *Grundrissen* – einem Werk, das das *Kapital* vorbereitet und das in begrifflicher Hinsicht sehr viel turbulenter ist, mit vielen Hypothesen, die noch nicht in einer definitiven Sprache geschlossen und verschlossen sind – nachzuvollziehen, wie z. B. die historische Analyse direkt in der Begriffskonstruktion sowie der Konstruktion des Marx'schen Projekts zum Tragen kommt. Von hier ausgehend habe ich begonnen, den Begriff der Ausbeutung, den Begriff der ArbeiterInnenklasse, und auch jenen der Globalisierung neu zu definieren, all die Konzepte, die in der Folge in den aufeinander folgenden Phasen meiner Arbeit verknüpft bleiben werden.

Zum selben Zeitpunkt habe ich mich wieder der Lektüre von Spinoza zugewandt. Er war ein wichtiger Autor in dieser Periode – um '68 oder nach '68 –, es gab die Lesart, die Deleuze von Spinoza gegeben hatte, etwas, was mich sofort berührt hat; Alexandre Matheron hatte ebenfalls gerade sein großes Buch über Spinoza herausgebracht, und sogar Althusser interessierte sich für Spinoza. Es gab auch eine ganze Literatur sehr viel akademischeren Stils, Gueroult insbesondere, die hinter all dem stand. Für mich war die Bezugnahme auf Spinoza mit der Notwendigkeit verbunden, einen neuen, sagen wir „subjektiven" Interpretationsrahmen zu behaupten, selbst wenn der Begriff „subjektiv" viel zu viele Dinge bedeutet und etwas vage bleibt: Subjektivität bedeutet für mich immer ein Ensemble von Singularitäten, die sich in präzise bestimmten Momenten und Ereignissen finden, oder vielmehr eine Reihe von singulären Entscheidungen, die an Augenblicke des Bruchs rühren, kollektive Bewegungen, in denen die Subjektivität transindividuell wird und die konstitutive Momente darstellen. Viel mehr als die Subjektivität ist es die Konstitutivität des Subjekts oder der Singularität, die mein Problem bildet.

Aus diesem Grund kann ich, was bestimmte Punkte angeht, Marx wieder aufnehmen, vor allem

die Idee, dass es die Kämpfe, die großen historischen Bewegungen sind, die selbst die Kontrollstrukturen schaffen, von denen diese abhängig sind und die immer wichtiger werden. In einer solchen Konstruktion wird die historische Veränderung als eine Konfrontation interpretiert, die gerade nicht mehr dialektisch ist, das ist evident, denn wenn es die Subjektivitäten oder die handelnden, konstitutiven Singularitäten sind, die die historischen Erschütterungen bestimmen, dann kann keine Teleologie angesetzt werden; bestimmend ist vielmehr das Risiko, der Kampf, der Augenblick der Entscheidung, das, was ich in der Folge den Kairos genannt habe.

Es handelt sich also um eine Lektüre von Marx, die in diesem historischen Klima einer Revision, einer Überarbeitung des traditionellen Marxismus verortet werden kann, die jedoch von einer anderen Seite her Marx treu bleibt, denn das Problem bestand – und besteht nach wie vor – darin, die Ausbeutung zu erklären sowie das zu verstehen, was auf eine radikale Transformation der Welt, zum Widerstand, zur Zurückweisung hindrängt. In den 60er-Jahren hatte ich viele kleine Essays geschrieben, Texte, die zur Hälfte philosophisch, zur Hälfte direkte Agitation sind: Es gab in dem, was ich machte, daher immer einen kontinuierlichen Austausch zwischen der politischen und der theoretischen Wirklichkeit der Bewegung. Ich habe übrigens in der Folge bei Foucault eine ziemlich ähnliche Methode wiedergefunden, und eben deswegen war Foucault, glaube ich, in Wirklichkeit mit denselben Problemen konfrontiert wie wir, mit Problemen, die wir gegenwärtig immer noch haben.

Le Philosophoire: Sie verwenden häufig das Wort „Tumult“, das Machiavelli entlehnt ist. Bei Machiavelli, in den *Erörterungen über die ersten Dekade des Titus Livius (Discorsi)*, ist der Begriff mit der Restauration oder der Erfindung der Freiheit in Momenten politischer Erneuerung verbunden. Der Tumult begleitet jeden Ausbruch schöpferischer Freiheit bzw. der Erschaffung von Freiheit. Die Unruhe, die Erregung und, auf derselben semantischen Linie, die Unordnung, die Schreie und der Lärm stehen in Verbindung mit der politischen Krise, der Problematik der Revolution. „Wenn man die Unruhe verdammt, verdammt man das Prinzip der Freiheit“, schreibt Machiavelli in Kapitel 4. „Die Aufstände eines freien Volkes“, fährt er fort, „sind selten verderblich für seine Freiheit. Sie sind gemeinhin durch die Unterdrückung veranlasst, die es erträgt, oder durch die Furcht, unterdrückt zu werden.“ Die Multitude manifestiert sich in Zeiten der Unruhe, beispielsweise im Moment der Streitigkeiten zwischen den Untertanen und dem Senat in der Römischen Republik. Die Multitude ist dann, ich zitiere, „stark von der Notwendigkeit der Veränderung ergriffen“. Sie selbst sprechen vom „Projekt der Multitude“ als konstituierender Macht.

Aber was kann, außerhalb eines Marx'schen Klassenkampfzusammenhangs, die Glieder dieser konstituierenden Macht miteinander verbinden, auf welchem Terrain können sie sich treffen, wenn der Begriff der gemeinsamen Interessen, der eine vertragstheoretische Machtkonzeption, die Transzendenz des Staates sowie die Idee einer koordinierenden Souveränität voraussetzt, unangemessen ist? Wenn das Gemeinsame durch Praxen, Affekte, Begehrensweisen, Austauschformen produziert wird, ohne deshalb – zumal es nicht von einem Identitätsprinzip aus wirksam wird – einen politischen Körper zu bilden, wie manifestiert sich dann konkret sein Widerstand gegen die Unterdrückung sowie die Erfindung neuer Werte, seine Transformationsenergie? Wie kann der Individualismus des Begehrens, selbst wenn es eine Kohärenz oder eine Gemeinschaft von Begehrensweisen gibt, ein kollektives Funktionsgesetz werden, ein Bündnisse generierendes Zukunftsprinzip, wie kann er eine historische Kraft konstituieren bzw. die Singularitäten solidarisieren? Hinzu kommt der Befund, dass die sozialen Bande heute immer weniger territorialer Art sind, dass die Tendenz, der technischen Entwicklung folgend, auf eine Deterritorialisierung der affinitiven Netzwerke hingeht. Welche kollektive Verantwortung kann also diese neue Art des In-der-Welt-Seins begleiten?

Toni Negri: Es gibt diese Idee bei Machiavelli, das scheint offensichtlich – eine Idee, die nicht nur den Erhalt der Freiheit oder ihre Bekräftigung betrifft, sondern die auf etwas sehr Materielles hinweist, wie z. B. den Kampf der Wollarbeiter für den Erhalt dieser Freiheitsmacht, mithin den Kampf einer der am meisten ausgebeuteten Klassen der florentinischen

Gesellschaft des 13. und 14. Jahrhunderts. Ich glaube, dass es eine Art von materialistischer Dialektik gibt im Diskurs Machiavellis, der unter diesem Gesichtspunkt sehr stark erscheint, obwohl ich ihn heute nicht mehr „dialektisch" nennen würde: die Idee eines extrem starken Antagonismus, gestützt zudem durch die Analyse, die Machiavelli von der Römischen Republik, insbesondere dem Verhalten der römischen Plebs gibt, eine Analyse der Struktur dieser Republik sogar, in der die Aufrechterhaltung der Freiheit durch die Komitien, die Volksversammlungen hindurch erfolgt ist.

All das ist, glaube ich, Teil jener großen Tradition des Materialismus, jener großen Geschichte, die nie geschrieben wurde. Denn der Materialismus hat niemals eine Geschichte gehabt, die Philosophiegeschichte kennt keine Geschichte des Materialismus. Der Materialismus wird immer als ein Denken in Opposition vorgebracht, ein Denken des Paradoxen, das zur dominanten, durch die Ausfaltung der Transzendenz charakterisierten Philosophie im Widerspruch steht. Für mich war es sehr wichtig, diese materialistischen Elemente wiederzuentdecken, in der Perspektive einer Konstruktion der Immanenz in der politischen Philosophie, vor allem wenn man berücksichtigt, dass die gesamte metaphysische und ontologische Geschichte in Wirklichkeit eine politische Geschichte ist.

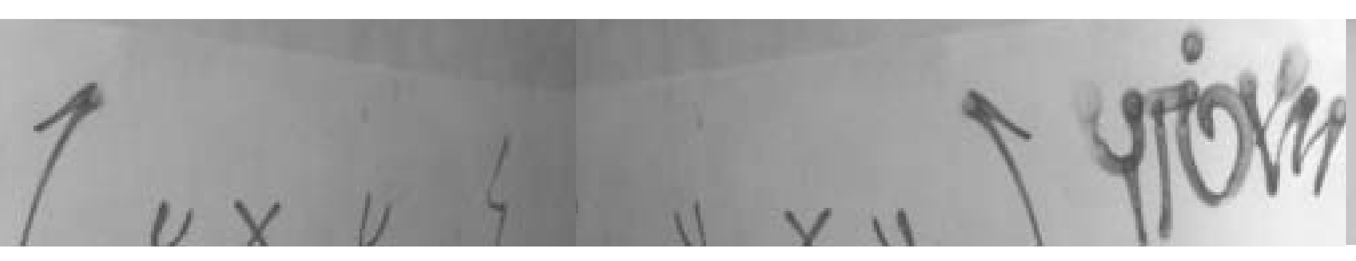
Man müsste auf eine gewissermaßen phänomenologische Weise versuchen, die verschiedenen subjektiven Kerne des Materialismus festzuhalten, die je nach Epoche sehr unterschiedlich sind: Denn es ist offensichtlich, dass die Wollarbeiter im Florenz des 14. Jahrhunderts nicht dasselbe sind wie die Arbeiterklasse im 19. Jahrhundert oder die Leute, die sich im 17. Jahrhundert im Holland Spinozas für die Freiheit schlugen.

Es gilt die spezifischen Arbeits- und Ausbeutungsformen freizulegen; das ist für mich fundamental, und unter diesem Gesichtspunkt bin ich noch immer Marxist. Für mich bleibt in der Tat das Wissen darum, wer das Subjekt ist, sowie das Verständnis der Art und Weise, wie dieses Subjekt materiell organisiert ist, von zentraler Bedeutung: Um welche Achse herum organisiert sich sein Wille? Wie strukturiert sich seine Sprache? Welche Art der gegenseitigen Implikation charakterisiert seine Bedürfnisse, seine Begehrensweisen? Anhand dieser Fragen können wir zu einer Definition des Multitude-Begriffs gelangen, der in den verschiedenen Epochen niemals der gleiche ist: Was für Machiavelli die Multitude war, ist nicht die Multitude von heute; die Multitude ist ein historischer Begriff und muss deshalb wie jeder historische Begriff bestimmt werden. Gewiss bedeutete die Multitude für Machiavelli einen Zusammenhang von nahezu professionellen Arbeitern, die eine gewisse Befähigung zur ordentlichen Verarbeitung von Wolle und Seide besaßen; heute hätten wir eher von extrem hochqualifizierten Arbeitsfähigkeiten auszugehen.

Le Philosophoire: Was ist es dann also, das Ihres Erachtens heute all diese Singularitäten, die die Multitude konstituieren, miteinander verbinden kann?

Toni Negri: Für die ArbeiterInnenklasse beispielsweise scheint das sehr klar zu sein: Die ArbeiterInnenklasse ist eine der Formen der Multitude, die sich gegen die Macht aufgelehnt haben. Diese Form von ArbeiterInnenschaft ist natürlich sehr singulär: Es handelt sich um eine massifizierte, undifferenzierte Arbeit. Die Form ihrer produktiven Organisation ist ihr von außen auferlegt, und deshalb ist die Form ihrer Vereinigung als Masse außerhalb ihrer selbst zu suchen. Eine Erfindung wie jene der Partei in der Geschichte der ArbeiterInnenbewegung war von der Form abhängig, in der sich die Arbeit entwickelte: Die Arbeiter hatten nicht die Möglichkeit, autonom zu sein; sie brauchten eine Leitung, eine Avantgarde, also etwas, was von außen kam.

Die Frage heute ist, ob in Verhältnissen, in denen sich die Multitude als Ensemble von Singularitäten ausformt – immaterielle, intellektuelle, affektive, relationale Arbeit –, die Fähigkeit, sich selbst zu leiten, nicht der Form innewohnt, in der sie produziert. Ich will damit sagen, dass die heutige Multitude durch diese neue soziologische Form von „Vergemeinschaftung" charakterisiert ist, die nicht mehr dieselbe ist wie die der ArbeiterInnenklasse. Für diese war das Gemeinsame eine Wirklichkeit, die durch etwas anderes ausgedrückt werden musste: ein Ideal der Machtergreifung, eines sich entfaltenden Programms, mithin einer Teleologie, die sich außerhalb der ArbeiterInnenklasse herstellt – eine Art Weg, der zurückgelegt werden muss.



Tendenziell gesehen ist die heutige Situation nicht mehr die gleiche: Neue Formen zeichnen sich ab, in denen die singulären subjektiven Energien ihr Schicksal, ihr Projekt, ihre Zukunft selbst in die Hand zu nehmen beginnen. Das ist heute ein grundlegender Tatbestand: Die politische Konstitution interveniert nicht mehr von außen, sondern wird im Inneren produziert; man könnte dies als Selbstproduktion bezeichnen, die Produktion seiner selbst als kollektiver Körper, als multitudinärer Körper, und diese Selbstproduktion wird gerade durch den Tatbestand der Produktion im biopolitischen Sinn des Begriffs ermöglicht, der Produktion einer Lebensform also. Heutzutage ArbeiterIn zu sein bedeutet, OperatorIn einer Transformation der Natur oder der Materialien zu sein, die man vor sich hat, das heißt sich in einer Welt zu bewegen, wo Erfindung und Kommunikation den Ausgangsstoff bilden; all das hängt letztlich damit zusammen, dass wir es sind, die dies bewirken, die Intervention der ArbeiterIn selbst ist bestimmend in diesem Prozess. Das ist es, was ich Subjektivität nenne.

Le Philosophoire: Ist der Widerstand nicht trotzdem ein Wiederaufleben des Interesses und schlussendlich der Sieg eines Klassenkampfes, von dem sie gesagt haben, es handle sich nur um ein „winzig kleines Konzept“? Wenn das Gemeinsame historisch und politisch produziert wird und von soziologischen Bestimmungen abhängt, kann man den Begriff des Klassenkampfs dann wirklich hinter sich lassen, und liegt darin nicht die Gefahr, die Geschichte auszublenden? Welcher Platz wäre demnach der Soziologie einzuräumen?

Toni Negri: Ich glaube, dass der Klassenkampf – man kann ihn auch anders nennen – das grundlegende Prinzip des Kampfes bleibt. Traditionell wurde der Klassenkampf in Wirklichkeit in dialektischen Begriffen gedacht, als etwas, das eine Überschreitung des Klassenkampfs mit sich bringt und somit den Triumph einer gewissen Rationalität herbeiführt, die Erfüllung seines Schicksals durch die Arbeiterklasse. Ich glaube, dass all das heute viel schwieriger zu denken ist. Ich weiß daher nicht, ob der Klassenkampf überholt ist, ich weiß einfach nur, dass der Begriff der Multitude gleichwohl ein Klassenbegriff bleibt, weil er an die Idee der Arbeit, an den Widerstand gegen die Ausbeutung gebunden bleibt, und das ist etwas, was zusehends konstitutiv wird. Auf dem Spiel steht nicht nur die Beseitigung des Elends, sondern die aktive Herstellung einer neuen Welt. Das Problem der Machtergreifung um einer anderen Form der Verwaltung des Kapitals willen ist heute nicht das fundamentalste Problem; worauf es ankommt, das ist die Herstellung einer andersartigen Macht und Dynamik, die wir in der kapitalistischen Produktion bereits vorfinden. Es gilt jedes Mal zu entdecken, was vor sich geht: Niemand erfindet die Wirklichkeit, das Äußerste, was sich tun lässt, ist, Begriffe zu erfinden, um jene kontinuierliche Veränderung zu beschreiben, die das Reale mit den ihm eigenen Kräften ist. Nicht wir sind es, die die Welt verändern, es ist die Welt, die sich selbst verändert, und nach und nach muss man in der Lage sein, diesen Wandel zu verstehen.

Das Problem, wie sich die Multitude eint, stellt sich daher nicht: Die heutige Multitude ist nicht die ArbeiterInnenklasse, die der Einigung bedurfte – eben weil sie eines äußeren Projekts, einer Avantgarde bedurfte –, sondern eine Macht, die tatsächlich hin auf eine Vervielfältigung der Singularitäten und ihrer Fähigkeiten gehen kann. Es handelt sich also nicht um ein Problem der Einigung, sondern um ein Expansionsproblem. Viele Leute stellen mir ständig Fragen zur Multitude, als ob „Multitude“ einfach nur der neue Beiname der ArbeiterInnenklasse wäre. Das ist jedoch nicht das Problem: Die Multitude ist heute gerade eine neue Weise zu arbeiten, eine neue Form des „sozialen Lebens“, eine neue Ausdrucksform, die die Politik selbst konstituiert. Es sind alle Momente des Lebens, die der Einigung der Macht entgegnen.

Le Philosophoire: Sie haben auf Castoriadis verwiesen. Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Begriff der konstituierenden Macht und der Idee eines instituierenden Imaginären, von der Castoriadis spricht und die er als Vermögen der Selbstschöpfung und des Auftauchens des Neuen in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt definiert?

Toni Negri: Ich war mit Castoriadis sehr gut befreundet, ich habe mit ihm also sehr ausführlich über all diese Dinge gesprochen. Ich beziehe mich in meinem Buch Il potere costituente[4] (Die konstituierende Macht) tatsächlich auf den Imaginationsbegriff, den ich reichlich verwende und der von Spinoza kommt – auf einen Begriff ontologischer und konstitutiver Imagination. Aber er ist nichtsdestotrotz sehr verschieden von Castoriadis' Begriff.







Es gibt in Wirklichkeit zwei Dinge bei Castoriadis, die ich nicht akzeptiere: Das erste ist ein gewisser Jungianismus, das heißt die Konzeption einer kollektiven Psychologie, eines kollektiven Unbewussten, eines kollektiven Imaginären. Ich habe nicht wirklich eingesehen, wie das in einem kollektiven Projekt funktionieren kann. Der zweite Punkt betrifft seine Idee von der griechischen Polis: Ich hatte immer den Eindruck, dass es sich um ein Demokratieideal handelt, das einerseits politisch und andererseits pazifiziert ist. Für mich gibt es diese Abschließung im historischen Prozess nicht. Außerdem machte Castoriadis vielleicht den Fehler, seine Reflexionen zu stark an die Kontingenzen des Kalten Krieges zu binden; auf einer gewissen Ebene waren seine Konzepte wirklich unbrauchbar. Devant la guerre war kein nützliches Buch, verglichen mit den tiefgründigeren Dingen, die ansonsten bei ihm zu finden waren.

Abgesehen davon gibt es den absolut bewundernswerten und konstruktiven Aspekt von Castoriadis, sein Bemühen in Socialisme ou Barbarie, den Marxismus neu zu entwerfen, vor allem die Idee des kollektiven Kapitals, all die Ideen, die er mit Lefort und anderen ausgearbeitet hat, die auch in der Frankfurter Schule wiederzufinden waren und an denen sich der Situationismus inspiriert hat. Das sind für mich sehr wichtige Dinge, insbesondere die Idee der konstitutiven Imagination, in der nicht nur die Werte des Widerstands gegen die Ausbeutung zu finden sind, sondern die auch eine konstruktive Idee der Gesellschaft enthält.

Le Philosophoire: Was Sie ebenfalls von Castoriadis unterscheidet, ist, dass es Ihres Erachtens keinen wirklichen Grund gibt, an die Existenz des Unbewussten zu glauben.

Toni Negri: Ich habe immer gesagt, dass ich kein Unbewusstes habe – das ist ein bisschen ein Scherz. Aber tatsächlich glaube ich nicht an die Produktivität der Psychoanalyse in den Sozialwissenschaften. Im Gegenteil: Auf der Grenze, auf den inneren Blockaden des menschlichen Seins und seiner Ausdrucksfähigkeiten zu beharren – was, wie ich glaube, grundlegende freudianische Elemente sind, wenn ich auch andererseits nicht sagen möchte, dass es ein ursprüngliches Übel im Sinne der analytischen Ideologie gibt – bedeutet meines Erachtens, sich der Möglichkeit zu begeben, die Befreiung unter einem kollektiven und selbst individuellen Gesichtspunkt zu denken; man findet sich in einer Situation, in der selbst die Ausübung der Imagination schwierig wird. Was diesen Punkt betrifft, bin ich durch und durch Spinozist, und wenn es im Leben Übel, Grenzen, Blockaden gibt, dann nicht in dem Sinn, denke ich, dass diese dem Sein eingeschrieben wären, sondern im Sinn von etwas, das sich von außen auferlegt. Jedes Mal, wenn die Entwicklung des Seins blockiert ist, liegt dies an anderen, von außen kommenden Kräften.

Le Philosophoire: Könnten Sie die wichtige Rolle präzisieren, die sie in Ihrem Denken der Sprache, den sprachlichen Elementen in der Krise des Kommandoverhältnisses zumessen? Inwieweit hat die performative Funktion der Sprache für Sie eine politische Dimension?

Toni Negri: Ich glaube, dass die Sprache zu einem produktiven Element geworden ist, beispielsweise in der Informatikindustrie oder allgemeiner in den Wissenschaften, die sich auf die Kommunikation und die sprachliche Erarbeitung gründen; sie ist eine der machtvollsten Maschinen für die Produktion. Andererseits gibt es in dem Maße, wie die Arbeit zusehends immateriell, intellektuell, affektiv wird – und über die von der Maschineneffizienz besetzten Räume hinausgeht –, offenkundig soziale Räume, die von der Sprache als Beziehungsform dominiert werden, und auf der Grundlage dieser Beziehungen erscheint eine ganze Reihe von Werten (z. B. affektive Werte), die für die Reproduktion der Welt von zunehmender Bedeutung sind.

Drittens ist die Sprache das Bild – und im Übrigen nicht nur das Bild, sondern auch die Einbildungskraft bzw. die Imagination –, die Form, in der sich die Konstitution einer intersubjektiven Beziehung imaginieren und leben lässt. Wenn jeder und jede von uns eine Singularität ist, so werden wir in der Sprache und dem Kontakt mit den anderen zu einer Realität jenseits des Ereignisses unserer Existenz. Eine Singularität ohne Sprache ist unvorstellbar, so wie eine reine Monade unvorstellbar ist. Die Monade existiert nur, weil sie in die Sprache eingefügt und eingetaucht ist. Was bedeutet, dass wir durch eine Sprache konstituiert sind, dass wir ohne eine vorgängige Sprache, die uns rekonstituiert, modifiziert, verändert, nicht existieren würden. Die Sprache ist so gesehen sehr bedeutsam, sie ist ein Arbeitsinstrument, eine Kommunikationsform, eine Seinsweise im spinozistischen Sinn.

Le Philosophoire: Zur Frage der Biomacht: In Nummer 10 der Zeitschrift Réfractions entwickelt Fabio Ciaramelli eine Kritik am Begriff der Biomacht, den er für insofern inkohärent hält, als dieser Begriff die Frage der Institution ausblendet. Dank der Biomacht werde ein Zusammenhang zwischen Natur und Kultur, Bios und Polis zu denken versucht, ohne die Vermittlung der gesellschaftlichen Institution zu bedenken, die allein das Leben menschlich zu machen in der Lage ist, und zwar in

dem Maße, wie sie den Individuen die gesellschaftlichen Bedeutungen zur Verfügung stellt, die ihrer gemeinsamen Existenz Sinn geben. Dieser Versuch einer Naturalisierung der Macht sei, so Ciaramelli, sinnbildlich für eine Weigerung, die konstitutive Rolle der Geschichtlichkeit für das gesellschaftliche Leben zu denken. Es entsteht in der Tat der Eindruck, dass beispielsweise für Agamben, der in Homo Sacer diese Logik bis zum Äußersten treibt, die Geschichte komplett verschwindet, insbesondere die Geschichte des Kampfes der Unterdrückten gegen die Macht: Die Tätigkeit der Individuen in der Geschichte und ihre Rückwirkung hinsichtlich der tatsächlichen Realität der Macht ist vollkommen abwesend, man hat den Eindruck, dass die Biomacht vom Himmel fällt. Und diese Tendenz ist im Übrigen auch bei Habermas zu finden, der die Freiheit auf der Basis von kommunikativen Anlagen, die der menschlichen Gattung zueigen sind, zu begründen versucht und aus der Sprache eine transhistorische Universalie macht, die der genetischen Ausstattung von naturhaft auf wechselseitige Kommunikation angelegten Individuen eingeschrieben ist.

Gibt es bei Ihnen nicht eine analoge Tendenz dazu, die Frage des Gesellschaftlichen und Politischen schlicht auf das Problem einer dem Leben selbst immanenten Organisation zu reduzieren?

Toni Negri: Bei Agamben ist die Konzeption der Biomacht eine im Grunde naturalistische Konzeption, naturalistisch auf eine ziemlich merkwürdige Art und Weise, weil sie so naturalistisch wie mystisch ist. In Wirklichkeit gibt es bei Agamben eine extrem zweideutige Entwicklung: Agamben ist gegenwärtig damit beschäftigt, das, was der mystische Grund der Autorität ist, in einen lebendigen und biopolitischen Grund zu transformieren. Hinter dieser Vorstellung von Biomacht liegt eine schmittianische Konzeption der Macht: Es ist also zutreffend, dass es bei Agamben an der Stelle, wo die Foucault'sche Konzeption der Biomacht und der Biopolitik historisch bestimmt war, eine Dehistorisierung der Biomacht gibt.

Ich für meinen Teil benütze den Begriff der Biomacht in einem historischen Sinn. Als ich diesen Begriff in meiner Arbeit eingeführt habe, wollte ich damit die reale Subsumption der Gesellschaft unter das Kapital ausdrücken, denn es gibt einen Augenblick, wo das Kapital eine fast totalitäre, allgemeine, verallgemeinerte Macht über das Gesellschaftliche hat. Und ich verweigerte mich gerade sowohl den Habermas'schen Lösungen – das heißt transzendentalen Lösungen, die eine Neudefinition der Macht im Sinne von auf ein kantianisches transzendentales Vermögen gegründeten Kommunikationsnetzwerken versuchen – als auch den Benjamin'schen Lösungen – die ein wenig so wie bei Agamben aussehen.

Agamben ist einer meiner besten Freunde, ich spreche mit ihm ständig darüber: Er ist meines Erachtens in einer Art antitotalitärem Delirium befangen, das ihn die Welt auf ein Vernichtungslager reduzieren lässt, in dem allenfalls extreme Spielräume verbleiben, in einem gänzlich dialektischen negativen Denken, das nur dann, wenn man alles erlebt hat, zum Vorschein kommt, das nur an der Grenze auftaucht. Das ist ein wenig das, was in der Postmoderne geschieht: Die Postmoderne hat in Wirklichkeit diese Idee der Subsumption, das heißt der Kontrolle, der Kolonisierung des Lebens durch das Kapital, für eine fundamentale phänomenologische Aussage genommen, indem sie die Schlussfolgerungen der Epigonen des traditionellen Marxismus, wie etwa der Frankfurter Schule, in eine weniger an Marx orientierte und allgemeinere Sprache übersetzte.

Ich denke, dass diese ganze Entwicklung in Wirklichkeit von einem Antagonismus beherrscht ist: Das Kapital ist ein Verhältnis, es ist kein Kommando, oder genauer: Es ist ein Kommando, das sich auf ein Verhältnis bezieht. Das Kapital existiert nicht ohne Ausbeutung, und die Ausbeutung ist immer das In-Arbeit-Setzen der lebendigen Energien. Vor dem Kapital gibt es immer eine lebendige Arbeit, und diese lebendige Arbeit leidet offensichtlich, und zwar eben insofern sie lebendig ist. Das Leiden und die Ausbeutung existieren, weil das Kapital irgendwo an das Lebendige rührt: Das ist es, was das biopolitische Gewebe bildet, über das die Biomacht in der Tat eine totalitäre Macht zu entfalten versucht, ohne dass sie das aber jemals zustande brächte; gelänge es ihr nämlich, so bedeutete dies ihre Negation. Es verhält sich wie mit der Atombombe: An jenem Tag, an dem sie abgeworfen wird, stirbt alles, selbst der, der sie abwirft.

Das ist die Kritik, die ich an Agamben üben würde, auch wenn in der Entwicklung seiner Thesen ei-



ne Eleganz liegt, eine Fähigkeit, die Vielfalt der Lebensformen und Lebensweisen sowie möglicher Alternativen wirklich zu verstehen. Das Problem ist, dass man angesichts der ganzen Geschichte des Agamben'schen Denkens von seinem Anfang bis heute bemerkt, dass es auf diesem Terrain extrem äquivok ist. Ich habe gerade einen Artikel für ein Buch über Agambens Denken geschrieben, das in Italien erscheinen wird, und ich sage am Ende des Artikels, dass sein Denken mich an jenes eines cartesianischen Philosophen des 17. Jahrhunderts erinnert, nämlich das Denken Arnold Geulincx', der behauptet, dass alles, was geschieht, sich im Willen Gottes hält, selbst das Übel. Das ist das Paradox eines allmächtigen Gottes, der alles beherrscht, im Verhältnis zu dem die einzige mögliche Lösung darin besteht, sich dem Schicksal anzuvertrauen. Andererseits gibt es bei Agamben diese Heidegger'sche Basis, die ihn letztlich blockiert.

Le Philosophoire: Aber gibt es bei Ihnen nicht ebenfalls eine gleitende naturalistische Bewegung, zumal Sie doch behaupten, zwischen Natur und Kultur sei kein Unterschied zu machen?

Toni Negri: Was diesen Punkt angeht, so glaube ich, dass wir tatsächlich in postmoderne Verhältnisse eingetreten sind – ich sage postmodern, weil wir uns nicht in jener Hypermoderne befinden, von der Beck spricht –, und ich denke, dass wir eine echte Zäsur erleben; eine Zäsur, die genau durch die reale Subsumption des Kapitals, durch den Triumph des Kapitalismus charakterisiert ist, einen gleichwohl zweideutigen Triumph, denn der Kapitalismus ist gezwungen, die ganze Welt unter seine Vormundschaft zu stellen – in dem Maße, wie der Widerstand universal wird. Wenn das Kapital aber ein Verhältnis zwischen einer toten Arbeit und einer lebendigen Arbeit ist, wenn das Kapital die Kontrolle von allem übernimmt, dann diffundiert es dieses Verhältnis auch, und deshalb finden wir überall Widerstände, in allen Räumen des Lebens, denn kein Raum entgeht mehr der Ausbeutung. Die Natur selbst wird samt und sonders unter das Kommando des Kapitals genommen.

Das Leben, auf der anderen Seite, was lässt es anderes übrig als eben den Widerstand von etwas, das außerhalb des Kapitals steht? Aber außerhalb des Kapitals zu stehen, heißt das nicht, in das Spiel der vom Kapitalismus bestimmten Verhältnisse einzutreten? Wenn Sie in die Toskana oder nach Burgund fahren und sich umsehen, dann sehen Sie, dass alles durch die menschliche Arbeit bestimmt ist: Die Natur sehen Sie nicht mehr, außer in der Gestalt, die der Mensch ihr gegeben, in die er sie verwandelt hat. Diese Transformation der Natur ist etwas Grundlegendes, und was uns angeht, verhält es sich ganz genauso: Wie ließe sich ein Leben von der Geburt bis zum Tod führen, wenn nicht in diesem aufs Engste verflochtenen Verhältnis von Natur und Kultur? Genau deshalb ist von Biopolitik die Rede, weil die Politik sich gänzlich in die Form eingeschaltet hat, welche das Leben angenommen hat.

Le Philosophoire: In der Perspektive, die Sie einnehmen, betonen Sie die historische Chance des Individuums, seine kritischen Fähigkeiten und erfinderischen Praktiken freizusetzen, und zwar über die Ausübung einer wirklich partizipativen Demokratie sowie insbesondere dank der Dezentralisierung der Macht und der netzwerkartigen Kommunikation. Während Sie von Marx bestimmt konzeptuelle Einsätze (wie etwa Tendenz, Antagonismus, Produktion von Subjektivitäten) wiederaufnehmen, grenzen Sie sich von ihm gleichzeitig über die Weigerung ab, die Notwendigkeit in die Geschichte einzuführen – deren Motor sei vielmehr das gesellschaftliche Begehren verbunden mit der Fähigkeit zur Neuerung. Es handelt sich also um einen Aufruf zum Ausdruck, zur Machtsteigerung (im spinozistischen Sinn), zur Deliberation und zum gemeinsamen Handeln.

Die neue Welt könnte allerdings auch nicht kommen. Denn es besteht die Gefahr einer Konzentration der Souveränität durch jene selben technologischen Werkzeuge, aus denen Sie Instrumente einer möglichen Befreiung machen. Im Übrigen sind die Ungleichheit der Austauschformen, die Verbreitung der Sicherheitsideologie sehr wohl Realitäten. Die Tertiärisierung der postindustriellen Gesellschaft – das, was manche eine manageriale Verwaltung der Welt nennen – verwandelt nicht zwangsläufig die immaterielle Arbeit, deren Entfremdungscharakter Sie einräumen, in eine kreative intellektuelle Arbeit. Eine merkantile und konsumistische Konzeption der Freiheit scheint sich durchzusetzen, samt der drohenden Homogenisierung und Massifizierung, die damit einhergeht. Sind die zahlreichen Widerstandsformen nicht Brüche von bloß lokaler Fruchtbarkeit, eine Vielheit von versetzten Geschichten, fortgerissen von der allgemeinen Expansionsbewegung des Kapitalismus? Oder aber stellt die „universelle merkantile Republik" – um auf die Formel von Adam Smith zurückzugreifen – über die Spezifizierung der Märkte tatsächlich und paradoxerweise die Bedingungen für den Erhalt der kulturellen Diversität, die Anerkennung der Alteritäten bereit, sodass hierin der Ausgangspunkt für das Handeln sowie die Neudefinition von Handlungsbedingungen und Denkkategorien läge?

Unter welchen Bedingungen kann man aus dem Fortschrittsgedanken noch ein begriffliches

Werkzeug machen, und zwar außerhalb jedes teleologischen Horizonts, zumal Sie dessen Notwendigkeit ja zurückweisen?

Toni Negri: Ich habe niemals Prognosen darüber abgegeben, was geschehen wird, ich habe lediglich gewisse Verhältnisse dargestellt, die mir ganz und gar Antagonismen zu erzeugen scheinen. Aus diesem Grund sehe ich die Globalisierung positiv, denn sie zerstört eine ganze Reihe von Mythen und bewirkt eine Freisetzung der Subjektivität in Reaktion auf die kapitalistische Herrschaft. Es ist offensichtlich, dass das Kapital die Globalisierung nicht gewollt hat. Das Kapital befand sich in Wirklichkeit vier oder fünf Jahrhunderte lang in einer absolut vollständigen Symbiose mit dem Nationalstaat: Der Nationalstaat bildete die wahrlich perfekte Dimension seiner Entwicklung, seiner Fähigkeit, gesellschaftliche Regeln aufzustellen, seines Reproduktionsvermögens. Die Tatsache, dass das Kapital nicht mehr die Möglichkeit hat, die Entwicklung auf gesellschaftlichem Terrain zu kontrollieren, treibt es dazu, immer höhere Kontrollpunkte zu bestimmen – beispielsweise die Arbeitsorganisation zu verändern, die immaterielle Arbeit im Sinn eines Produktionszentrums als grundlegendes Element anzuerkennen. Die immaterielle Arbeit ist nichts, was durch das Kapital gewünscht würde, Letzteres ist sich des Umstands sehr bewusst, dass die immaterielle Arbeit ungeahnte Freiheitsmöglichkeiten mit sich bringt. Die immaterielle Arbeit ist zwar als solche nicht zureichend, um eine Freiheitsalternative zu schaffen, aber ebenso wahr ist es, dass immaterielle, intellektuelle, wissenschaftliche, sprachliche Arbeit ohne einen bestimmten Grad von Freiheit nicht möglich sind. Wir befinden uns also in einer extrem komplizierten Situation, in der wir von einer Phase zur nächsten übergehen, von der Moderne zur Postmoderne: Wir befinden uns gewissermaßen wie zwischen Mittelalter und Neuzeit, in einer Art „Interregnum“, samt all den Gefahren, die diese Situation erzeugt.

Deshalb glaube ich z. B., dass es heute, in unserer Situation, nicht möglich ist, unsere Zukunft von einem theoretischen Gesichtspunkt aus zu ersinnen, ohne die Hilfe der großen Kämpfe, der großen Ausdrucksformen der wirklichen Bewegung. Wir befinden uns in einer Situation, in der wir uns vorstellen können, dass bestimmte Wege möglich sind, dass Befreiung eher möglich ist als in früheren Zeiten; denn es hat eine Wiederaneignung der Produktionsmittel stattgefunden, die wir nun mit uns tragen, beispielsweise in unserem Gehirn. Es ist nicht mehr das Kapital, das uns die Produktionsmittel bereitstellt, im Gegenteil, wir sind es, die sie entwickeln. Das Kapital ist nicht mehr imstande, die Mobilität der Bevölkerungen von vornherein zu bestimmen, die Arbeitskraft in der Welt nach Nationalitätsniveaus bzw. kolonial bestimmten Räumen zu hierarchisieren; es gibt diese Bewegungen, die dabei sind, alles zu erschüttern, und hierin liegt die Positivität der Globalisierung. Die Globalisierung wurde dem Kapital in Wirklichkeit durch die Klassenbewegungen aufgezwungen. In dieser Transformation haben sich neue Kräfte, neue Subjektivitäten zu bilden begonnen – die Multituden. Das ist eine vielleicht chaotische Bewegung, hinsichtlich derer es sehr schwierig ist, zu begreifen, was geschehen wird, aber die Virtualitäten und Potenzialitäten in ihr werden zusehends stärker.

Ich komme aus dem Iran zurück, wo ich etwa zehn Tage verbracht habe; es war das erste Mal, dass ich dort hingefahren bin. Es ist beeindruckend, hinter einem „theologisch-politisch-kapitalistischen“ Regime sowie den schrecklichen, traurigen und bösartigen Priestern, die diese Gesellschaft befehligen, eine unvorstellbare gesellschaftliche Revolution am Werk zu sehen, nämlich die Revolution der Frauen – der Fortbestand der traditionellen Disziplin, die die Frauen am Herd und unter dem Tschador hält, ist der kritische Gegenstand dieser Gesellschaft. Hier ist eine globalisierte gesellschaftliche Revolution am Werk: einerseits eine in einem islamischen Land nicht auszudenkende sexuelle Revolution; und andererseits das Internet, die verallgemeinerte Kommunikation, und zwar mit Hilfe des Persischen, das vielleicht eine der dominanten Sprachen in der ganze Region geworden ist. Das sind wirklich großartige Dinge, denn es ist unsicher, ob im Iran Möglichkeiten zur schnellen Transformation eines nach wie vor diktatorischen Regimes bestehen, und es sind nicht die AmerikanerInnen, die Freiheit und Demokratie bringen werden. Aber es gibt jene großartige Bewegung, die durch die Globalisierung existiert.

Le Philosophoire: Zu Recht erinnern Sie daran, dass es keine rein theoretische Arbeit sein kann, die Geschichte zu denken, und dass das historische Werden ständig durch die Praxen neu erfunden wird, dass es also notwendig ist, auf Vorhersagbarkeit zu verzichten und die Möglichkeiten offen zu lassen.

Könnte man nicht gleichwohl in den Blick zu nehmen versuchen, was das Gemeinsame, das selbst hervorgebracht ist, seinerseits hervorbringen kann, wenn die Wirkungskraft des politischen Handelns und des kreativen Widerstands nicht mehr von deren territorialen Verankerung abhängt, wenn die – traditionellerweise national konzipierte – StaatsbürgerInnenschaft nur eine überkommene historische Bedingung ist? Ist das vielleicht der Frieden, ein dauerhafter Frieden?

Toni Negri: Ich bin davon überzeugt, dass wir uns heute in einer Situation des permanenten Krieges befinden. Diese Situation entsteht aus der Tatsache, dass die Funktion der Biomacht immer mehr eine rein repressive und unter diesem Gesichtspunkt parasitäre Funktion ist. Der Krieg ist also im Begriff, in diesem Übergang von der Moderne zur Postmoderne zum fundamentalen Ordnungselement zu werden. Es gibt keine Möglichkeit mehr, den Wert nach klassischer Manier zu betrachten: Der Wert war eine bestimmte Zeit, die in Arbeit umgesetzt wurde, und auf der Grundlage dieser Zeit ließen sich Reichtümer erpressen. Heute ist das alles vorbei: Die Innovation wird durch die Erfindung, durch die Wissenschaft hervorgebracht. Wir verorten uns zusehends auf biopolitischem Terrain – ich denke an die informatische Produktion, an die Produktion des Lebendigen, an die Lebensindustrien, an die Techniken und Technologien des Lebens –, und auf diesem Terrain werden die Kontrolle und die Partizipation der Menschen absolut fundamental. All das lässt uns in einer Situation zurück, in der gerade das traditionelle Fundament in einer Krise ist, und zwar in einer radikalen Krise: Wir sind im Begriff, eine andere Welt zu erleben. Eine andere Welt ist bereits da – es ist die Welt der Kooperation, der Enteignung des Kapitals und seiner Produktionsmittel, mithin der Rückgewinnung der Produktivkräfte.

Doch es ist auch eine tragische Welt, denn es ist offensichtlich, dass die ArbeitgeberInnen, die AusbeuterInnen, kurzum das Kapital sich nicht alles gefallen lassen. In dieser tragischen Welt ist das Wiederergreifen der Tugendkraft und der Ethik von Seiten des Subjekts von grundlegender Bedeutung. Der Widerstand, die Militanz, die Ausübung gesellschaftlicher Liebe als einer ontologischen Kraft des Aufbaus von Beziehungen und Sprache sind fundamentale Angelegenheiten; ebenso wie die Selbstproduktion als Subjekt und als Kollektiv. Wir befinden uns in der Mitte dieses ungeheuren Übergangs, in dem die Biopolitik, die Biomacht den Krieg als Ordnungsform betreibt.

Aus dem Französischen von Stefan Almer und Stefan Nowotny

Anmerkungen:

1 Die französische Originalversion dieses Gesprächs ist in Nr. 24 (Frühjahr 2005) des Webzines Le Philosophoire (www.webzine-maker.com/lephilosophoire/) bzw. auf der Website der Zeitschrift Multitudes (multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1928) erschienen.

2 T. Negri: Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse, Milano: Feltrinelli 1979.

3 Hier zitiert nach der französischen Ausgabe: Marx au-delà de Marx: cahiers du travail sur les „Grundrisse“, Paris: Christian Bourgois 1979, S. 34.

4 T. Negri: Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno. Carnago: SugarCo 1992.

Jürgen Albohn

Theorie ohne revolutionäre Praxis ist Opium fürs Volk ~ Eine Kritik der Wertkritik

Die Wertkritik erfreut sich in linken Zusammenhängen ungebrochen großer Beliebtheit. Auch nach dem Ausschluss ihres prominentesten Vertreters Robert Kurz aus dem Krisisprojekt ist eher eine Erweiterung bzw. Verdopplung der Bedeutung dieser marxistischen Denkrichtung zu erwarten, da der Auschluss von Robert Kurz, Roswitha Scholz u.a., so wird aus Insider-Kreisen berichtet, primär mit internen persönlichen Querelen denn mit inhaltlichen Differenzen innerhalb der Krisis-Gruppe zu tun hat. Anlass genug, sich einmal mit den grundsätzlichen Merkmalen und Basiskategorien dieses Diskurses kritisch auseinanderzusetzen. Der vorliegende Aufsatz versucht in einer Auseinandersetzung mit grundlegenden Arbeiten der Krisis-Gruppe Nürnberg, welche im Jahre 1986 als HerausgeberIn der Zeitschrift „Marxistische Kritik" ihre Arbeit begann, aber auch in einer mit dem ISF (Initiative Sozialistisches Forum) Freiburg, aufzuzeigen, dass zentrale theoretische Inhalte der spezifischen Marxinterpretation dieser Wertkritik keine Praxisimplikation besitzen, mehr noch den Prozess emanzipativer Praxis in Hinblick auf das Widerspruchsverhältnis Kapital und Arbeit theoretisch blockieren.

Einleitung

Die Marxsche Kategorie des Werts, wie sie anknüpfend an Ricardo formuliert wurde, muss als eine verstanden werden, die sich nicht als eine überhistorische zu postulieren anschickt. Der Wert, im kapitalistischen Produktionsprozess geschaffen, realisiert sich erst im Tausch. Werte werden so vergleichbar durch die abstrakt menschliche Arbeit, die in ihnen steckt. In diesem Sinne ist der Kapitalismus nicht nur eine ungeheure Ansammlung von Waren sondern auch von Tauschprozessen. Der Tausch der Werte ist das omnipräsente Geschehen in der kapitalistischen Welt und der spezifische Charakter, den alle Gegenstände annehmen, nämlich Ware und Wert zu sein, durchdringt auch die allgemeine Qualität von Beziehungsformen zwischen Individuen. Auch diese (menschlichen Beziehungen) werden ihrer Struktur nach ins warenförmige hinein überformt bzw. dahingehend destruiert und neu formiert. Allen Dingen innerhalb kapitalistischer Verhältnisse haftet so ein Fetischcharakter an, der Fetischcharakter des Werts bzw. der Waren. Der Austausch der Werte kann schließlich als eine den Raum der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft

konstituierende spezielle Form der Wechselwirkung zwischen Individuen betrachtet werden. Damit stellt der Wert, wie er im Fetischkapitel (Kap. 1.4 in MEW23, Marx, 1988, S. 85-98) dargestellt wird, etwas ähnliches dar wie die Macht bzw. der Machtbegriff bei Foucault, wie er beispielsweise in „Mikrophysik der Macht“ (Foucault, 1976, S. 114) entworfen wird. Dieser Zusammenhang oder vielmehr der Vorgang des Verstehens dieses Zusammenhangs, dem Marx immerhin ein ganzes Unterkapitel widmet, so einfach er sich auch in kurzen Sätzen zusammenfassen lässt, begeistert die Apologeten und Adepten der Wertkritik.

Erfreut darüber, diese Abstraktionsleistung vollzogen zu haben, wird die Tatsache der spezifischen Bedingtheit, der Beschaffenheit des kapitalistisch vergesellschafteten Raums als die zentrale Kategorie dargestellt und als eigentlicher Kern des Wesens des Kapitalismus postuliert, den es zu überwinden gilt. In diesem Zusammenhang wird gerne von einem „unbegriffenen“ Vergesellschaftungszusammenhang gesprochen.

Dies geschieht gebetsmühlenartig in fast jedem Artikel, Interview und Abstract, der uns aus Nürnberg (Krisis) und von anderswo zu diesem Thema erreicht (siehe zB. Editorial – Marxistische Kritik, 1988, S. 6; Stahlmann, 1988, S.38-39; Kurz, 1989, S. 13). Ernst Lohoff spricht in diesem Kontext von den Schönheiten der Wertformanalyse (Lohoff, 1988, S. 63). Dass dieser gesellschaftliche Raum, der durch den Wert konstituiert wird, gerichtet ist, also eine Fließrichtung von über Produktionsmittel nicht verfügenden (ArbeiterIn) zum Produktionsmittelbesitzer (Kapitalist) aufweist, die Tatsache also, dass es Klassen gibt, wird von der Wertkritik als sekundäres bzw. Oberflächenphänomen kapitalistischer Vergesellschaftung dargestellt oder wahlweise auch als Soziologismus denunziert (siehe Tomazky, 1989, S. 88; Kurz, 1989, S. 10, S. 12).

Wer nicht nur über wertförmige Vergesellschaftung sonntäglich philosophieren und lamentieren will, sondern diese Vergesellschaftungsform ausgehend von ihrer Dichotomisierung in Klassen durch Klassenkampf beseitigen/aufheben will, der wird von Robert Kurz und anderen, gleich ob SozialdemokratIn, organisierte KommunistIn oder OperaistIn, als ewiggestriger Arbeiterbewegungsmarxist klassifiziert und abgestempelt.

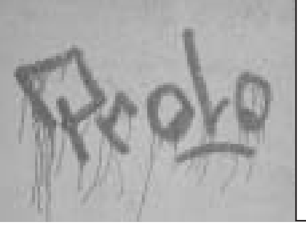
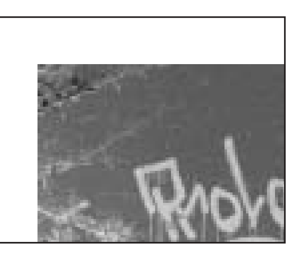
Wertförmige Vergesellschaftung und Subjektlose Herrschaft

Über Kritik, Scheitern und Integration der klassischen Linien der ArbeiterInnenbewegung brauchen wir mit den Wertkritikern keinen Disput auszufechten. Hier besteht im großen und ganzen Konsens. In dieser Hinsicht ist an der Kritik der Krisis-Gruppe am klassischen Arbeiterbewegungsmarxismus, an der Politik der II. und III. Internationale, der klassischen Arbeiterparteien, wenig auszusetzen. Die Konzeption der Theorie insgesamt wird allerdings unsinnig, wenn sie selbst die autonome Eigenbewegung der Klasse, auf welche sich beispielsweise der Operaismus (vgl. Rinaudo, 1988, S. 37) bezogen hat, theoretisch negiert.

Wer mit Robert Kurz, Ernst Lohoff und ihren Gefolgschaften durch den Wald der Wertkritik zieht, bemerkt die Bewegung der Klasse nicht und das ist kein Zufall. Es ist gerade diese Bewegung der Klasse bzw. in ihrer verallgemeinerten Konzeption der Multitude (Negri), die das Kapital permanent in die Krise treibt, vor der das Kapital im Moment der Krise immer wieder ausweichen muss. Auch der Übergang vom Manchester Kapitalismus in den Sozialstaat am Ende des 19. Jahrhunderts oder vom Fordismus zum Postfordismus, muss in dieser Hinsicht verstanden werden. Der Sozialstaat ist in erster Linie als *Reaktion* des Kapitals auf die sozialen Kämpfe zu verstehen, um die ArbeiterInnen wieder „einzufangen und produktiv einzuschließen“ (Bonefeld, 2004, S. 11). In dieser Hinsicht ist auch der Übergang vom Fordismus mit tayloristischen Produktionsprozessen zum Postfordismus und der damit sich durchsetzenden toyotistischen Organisation der Produktion zu verstehen. Hier geht es neben der Ausdehnung der Wertschöpfung auf alle (gesellschaftlichen) Fähigkeiten und sozialen Kompetenzen der ArbeiterInnen auch darum, eine bestehende politische Zusammensetzung der Klasse aufzubrechen und unter veränderten Arbeitsbedingungen neu bzw. modernisiert zu integrieren.

Die Wertkritik, genauer gesagt die Krisis (bis 1989 „Marxistische Kritik“) kann in diesem langen Verlauf von Klassenkämpfen und deren Integration nur die *endgültige* Disqualifikation von Klassenkämpfen an sich erkennen und diese nur im Sinne einer stabilisierenden Modernisierung und Verallgemeinerung des Systems dechiffrieren (vgl.



Lohoff, 1996, S. 58). Robert Kurz behauptet: „Somit kann der Klassenkampf nur die immanente Formbewegung des Kapitalverhältnisses sein, nicht aber die Bewegung zur Aufhebung des Kapitalverhältnisses“ (Kurz, 1996, S. 45). Damit ist genau das Kapitalverhältnis gemeint, dessen Totenglocken die Krisis Gruppe seit geraumer Zeit läuten sieht. Von der Überlegung, dass dieser Zustand des Systems durch soziale Kämpfe im allgemeinen und durch Klassenkämpfe im speziellen erreicht wurde, ist die Krisis-Gruppe weit entfernt. In den Texten der Krisis-Gruppe ist lediglich von objektiven Tendenzen der kapitalistischen Krise zu lesen. Diese Tendenzen sind in den Marxschen Begriffen der Überakkumulation und des tendenziellen Falls der Profitrate (vgl. z.B. Kurz, 1989b, S. 12), im Prinzip schon zusammengefasst. Dazu kommt noch die in Krisis16/17 (Kurz, 1995, S. 21) diagnostizierte Himmelfahrt des Geldes, d. h. die Abkoppelung der (im bürgerlichen-ökonomischen Sinne) „Wert“schöpfung von der realen Verwertung menschlicher Arbeitkraft, welche den Imaginärteil des Geldes und damit auch seinen Nennwert (=Preis) in immer schwindelerregendere Höhen gleiten lässt. Dieser Sachverhalt ist im Prinzip auch nichts neues, auf die Tendenz der Entkopplung zwischen realer Verwertung und Geld machte Christian Marazzi bereits in den 70er Jahren, in dem Artikel: „Das Geld in der Weltkrise“ (Marazzi, 1977, S. 241) aufmerksam. Alle diese von der Wertkritik als „objektive Tendenzen“ des Kapitalismus abgehandelten empirischen Tatsachen sind nicht zuletzt Ausdruck der sozialen Kampfsituation im Antagonismus zwischen Kapital und Arbeit.

Wohingegen die Regulationsschule in ihrer Verbindung von Keynesianismus und Marxismus im Run durch die Akkumulationsregime von einem Findungsprozess spricht, in dem soziale Kämpfe mitgedacht sind, reduziert die Wertkritik die Dynamik des Kapitalismus auf den Begriff des „automatischen Subjekts“. Es wird versucht, quasi aus der Vogelperspektive, eine Theorie des Kapitalismus außerhalb der realen Bewegungen der Klasse zu finden, was nach Karl Korsch (Marxismus und Philosophie, 1923) „einfache idealistische Metaphysik“ wäre.

Auch wenn das Freiburger ISF die Krisis Gruppe nicht mag und Robert Kurz allen ernstes „Marxismus-Leninismus, nur ohne revolutionäres Subjekt“ (Bruhn, 2004, S. 3) vorwerfen, blasen sie an dieser Stelle in dasselbe Horn der Hypostasierung des Kapitalismus als „automatisches Subjekt“ (vgl. Behre, 2001). Der scheinbare Selbstlauf in der Entwicklung, Ausbreitung und Reproduktion des Kapitalverhältnisses, von Marx selbst an einer Stelle mit „automatischem Subjekt“ (Marx, 1988, S. 169) gekennzeichnet, kann in diesem Sinne nur durch die permanente Fähigkeit des Kapitals funktionieren, die ArbeiterIn bzw. die ArbeiterInnenklasse anzukoppeln und einzubinden, egal ob durch Gewalt und Zwang, Ideologie oder Partizipation. Autopoietisch mag der Prozess kapitalistischer Verwertung und Vergesellschaftung bloß uns erscheinen. Gerade die Mechanismen Ideologie und Partizipation bzw. das Vertrauen der ArbeiterInnenklasse auf Partizipation funktionieren so perfekt, dass sie im Laufe der nationalkorporatistischen Klassenkämpfe auch im Bewusstsein der ArbeiterInnen tief verankert sind. Dazu kommt das Konkurrenzverhältnis nicht nur der ArbeiterInnen, sondern auch der Kapitalisten untereinander. Diese müssen bei Strafe ihres Untergangs permanent zur Reproduktion des Kapitalverhältnisses dieses vor dem Hintergrund der konkreten Kampfsituation Kapital – Arbeit, aber auch in Abgrenzung und Wettbewerb gegeneinander, erneuern (Reinvestitionen) und modernisieren. Auf der Grundlage dieser Verhältnisse von kapitalistischer Vergesellschaftung zu sprechen ist sicherlich legitim, der Begriff „automatisches Subjekt“ drängt sich einem geradezu auf, bringt das Projekt der Emanzipation jedoch derart missverstanden und hypostasiert um nichts weiter. Die real existierende Wertkritik fetischisiert den Begriff des „automatischen Subjekts“ und sieht praktisch nur noch ein Subjekt, das Kapital selber. Vor den Ruinen des reformistisch integrierten und stalinistisch verbrannten Klassenkampfs flüchtet die Wertkritik in eine Vorstellungswelt, die den sozialen Antagonismus, die Existenz von Klassen nur als sekundäre Erscheinung, als Oberfläche kapitalistischer Vergesellschaftung sieht und alle sich darauf beziehende Theorie als „Klassenkampf-Fetisch“ theoretisch entsorgt (vgl. Kurz, 1989, S. 10). Ein solcher Marxismus bemerke „gar nicht, dass er mit einer solchen Diktion völlig an einer Kritik der Fundamentalkategorien des Kapitals vorbeizieht“ (Kurz, 1989, S. 11). Und diese Fundamentalkategorie ist für die Wertkritik der Wert an sich und nichts weiter. Die Begriffe Mehrwert, Klasse und Subjekt spielen in dieser verschrobenen Metrik keine Rolle mehr. Damit wird aus dem Wert faktisch genau das was Robert Kurz den Poststrukturalisten und ihren Konzeptionen Macht (Foucault) und Text (Derrida) vorwirft, nämlich der Entwurf einer „Äthertheorie“ (Kurz, 2002, S. 92). So nimmermüde die Wertkritik die historisch-spezifische d.h. nicht ontologische Formbestimmtheit des Werts herausstellt, in ihrem theoretischen Gesamtentwurf ist kein Moment impliziert, das die Wertvergesellschaftung stoppen könnte außer, das Kapital (das einzige Subjekt, das die Wertkritik noch sieht) verschluckt sich „an sich selber“. Was Wertkritik nicht leistet, und somit auch gar nicht leisten kann: in den Krisenmomenten des Systems die Bewegungen der

Klasse und nicht nur der Klasse, sondern der Subjekte im allgemeinen sichtbar zu machen.

In diesem Sinne ist für Joachim Bruhns vom ISF die Sache klar: der Kapitalismus „wird scheitern, aber an sich selbst, an seiner inneren, an seiner logischen wie historischen Unmöglichkeit“ (Bruhn, 1995, S. 9). Dann bräuchte man ja in der Zwischenzeit nur noch weiterarbeiten und abwarten bis das Kapitalverhältnis irgendwie von sich aus verdampft: Revolution als (intellektuelles) Pfingsterlebnis.

Um diesen „revolutionären“ Attentismus zu legitimieren wird die im Prinzip strukturalistische Darstellung des Werts herangezogen, wie Marx sie im Fetischkapitel (Kapital Bd. 1 Marx, 1988, S. 85-98) erläutert. Aus ihm heraus wird die vermeintliche Oberflächlichkeit des Klassenverhältnisses abgeleitet und versucht zu begründen. Dies wird wie eingangs bereits erwähnt in nimmer müde werdender Emsigkeit von Artikel zu Artikel (Bsp. Editorial-Marxistische Kritik, 1988, S. 6; Stahlmann, 1988, S. 38-39; Kurz, 1989, S. 13) ausgewalzt und kommt im Endeffekt einer Fetischisierung des Fetischkapitels bei Marx gleich. Der Begriff des Wertes als gesellschaftlicher Vermittlungszusammenhang wird hypostasiert, der Begriff des Wertes als analytische Kategorie, die Ausbeutung sichtbar machen kann und will (nicht umsonst nimmt sich Marx einige Kapitel im Kapital Raum, um den Wert der Arbeit dahingehend zu definieren) wird auf der Rückseite dessen fallen gelassen. Zugleich mit dem Begriff der Ausbeutung wird dann derjenige der Klasse praktisch mit entsorgt. An Stelle der Subjekte, welche die Geschichte machen wird der Kapitalismus als automatisches Subjekt (Kurz, 1990, S. 105; Lohoff, 1990, S. 136,147) gesetzt (vgl. auch ISF, 2000, S. 20). Auch wenn es der Krisis-Gruppe und den WertkritikerInnen im allgemeinen sicherlich um die Überwindung des Kapitalismus geht, die Theorie, die sie dazu entfalten ist eine *Theorie des Kapitals*.

Wert und abstrakte Arbeit

Die Wertkritiker haben den Wert nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an...

Joachim Bruhns vom ISF in Freiburg geht in dieser Hinsicht noch „weiter“. Kurz wisse auch „nicht was das sein soll ‚Wert‘, was das heißen soll: ‚abstrakte Arbeit‘ und ‚automatisches Subjekt‘ [...] und zwar deshalb, weil Marx das nicht wusste, und deshalb, weil man das gar nicht wissen können kann. (sic!) Jede Rede vom Wert, die ihren Gegenstand als theoriefähigen Gegenstand fasst und also auf Definitionen bringt, ist nach Marx antikritisch und also Ideologie“ (Bruhn, 2004, S. 4,7). Hier wird - was den Begriff des Werts anbelangt - eine marxsche Kategorie, die im Sinne naturwissenschaftlicher Bestimmtheit nicht exakt positivistisch fassbar, nicht messbar ist, fallen gelassen und ihrerseits in ein positivistisch-philosophisches Nirwana aufgelöst. Das Freiburger ISF, von Lohoff/Kurz als „Hausmeister der Kritischen Theorie“ (Lohoff, 1998) bezeichnet, exerzieren uns vor, wie man mittels des Tickets kritischer Theorie, in der an sich lobenswerten Haltung, Kritik als normatives Konzept zu praktizieren (vgl. ISF, 2000, S. 38-39), den Standpunkt maximaler kritischer Kraft in Bezug auf die konkreten materiellen (Herrschafts-) Verhältnisse verlässt. Das Frankfurter „Grandhotel Abgrund“ (Lukacs) schrumpft in punkto Marxismus bzw. „Wertkritik“ zur Freiburger „Pension Sackgasse“.

Bei der wissenschaftlich präzisierten Verwässerung der marxschen Begriffe Wert und abstrakte Arbeit stehen Krisis und ISF aber nicht alleine da. Michael Heinrich, der sicherlich nicht zum eigentlichen Kreis der Wertkritik zu zählen ist, kommt in dieser Hinsicht, was den Begriff des Werts bzw. den Begriff der abstrakten Arbeit (welche den Wert konstituiert) anbelangt, in seinen Anstrengungen mit dem Begriff „nicht substanzialistische-Substanz“ (Heinrich, 2001) zum Stillstand. Ein einziger Blick in die Warenwelt der Gegenwart lässt erkennen: abstrakte Arbeit und Wert sind - so konkret wie nur irgendetwas – Substanz! Trotz der Form der Darstellung der Ware und des Werts als gesellschaftliches Verhältnis (Marx, 1988, S. 85-98; vgl. auch Marx, 1987, S. 30-31) beschreibt Marx den Wert der Waren wie folgt.: „Betrachten wir nun das Residuum der Arbeitsprodukte. Es ist nichts von ihnen übrig geblieben als dieselbe gespenstische Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d.h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung. Diese Dinge stellen nur noch dar, dass in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgabt, menschliche Arbeit aufgehäuft ist. Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte – Warenwerte“ (Marx, 1988, S. 52; vgl. auch Marx, 1987, S. 4).

Auch die Zeitschrift *Grundrisse* aus Wien, welche keinesfalls zum Umfeld der Wertkritik zu zählen ist und im Editorial der 1. Ausgabe schreibt *„Letztlich sollen aber alle Beiträge in den Grundrissen dazu dienen, die Reflexion der gesellschaftlichen – geschichtlichen Entwicklung im Hinblick auf deren emanzipatorische Überwindung voranzutreiben“* (Editorial-Grundrisse, 2002, S. 3) und Michael Heinrich in dankenswerter Weise dahingehend kritisiert, dass er mit seiner „strukturale[n] Methode [(vgl. Heinrich, 1999, S. 208ff)], der er sich bedient,

[...] zwar die wissenschaftliche Präzision" verbessere, aber das Element der Praxis zugunsten dieser Wissenschaftlichkeit tilge bzw. verschweige (Birkner, 2002, S. 38), tappt im Hinblick auf den Begriff des Werts in die gleiche Falle. In dem Artikel über abstrakte Arbeit schreibt Karl Reitter: „Mir ging es darum zu zeigen, dass einige Formulierungen, insbesondere die physiologische Definition der abstrakten Arbeit, die Verausgabung von Muskel, Nerv und Gehirn, zu unsinnigen und widersprüchlichen Konsequenzen führen müssen. Kurz gesagt liquidiert diese Fehldeutung die tiefe Geschichtlichkeit des Marxschen Denkens, sie verwischt die historischen Besonderheiten der sozialen Beziehungen im Kapitalismus und schreibt der Arbeit an sich die geradezu magische Fähigkeit zu, ‚Wert' zu produzieren. Damit ist der Weg verbaut, im Wert ein gesellschaftliches Verhältnis zu erkennen, und auch kritisieren zu können" (Reitter, 2002, S. 16). Immerhin muss mensch den Grundrissen aus Wien insgesamt zugute halten das sie das Problem der fehlenden Praxisimplikation dieser Werttheorie in der Auseinandersetzung mit Michael Heinrich erkannt haben. Davon ist die Krisis Gruppe noch weit entfernt. Ernst Lohoff (Krisis) bezichtigt, in genau dieser für die Wertkritik typischen undialektischen Haltung die klassischen Marxisten, sie seien verliebt „in die Auflösung von Wert in menschliche Arbeit" und würden sich so systematisch den Weg zur Wertformanalyse vermauern (Lohoff, 1988, S. 63). In völliger Kohärenz dazu bemerkt das ISF, dass „die Rede von abstrakter Arbeit als Wert stiftend durch Energieverausgabung irreführend [sei], denn diese bestimmt weder Form noch Größe des Werts einer Ware" (ISF, 2000, S. 34) und statt dessen sei der „Wert als Inbegriff der Vermittlung der sozialen Totalität" (ISF, 2000, S. 33) zu begreifen.

Angesichts dieser, in einseitiger Hinsicht auf die gesellschaftliche Strukturen bildende Eigenschaft des Werts abzielenden Haltung, fragt es sich, ob es tatsächlich so schwer sein kann, für Leute die eigentlich wissen was Dialektik bedeutet, dualistisch zu denken und dabei noch hinter die Abstraktionsfähigkeit der positivistischen Wissenschaften - beispielsweise der Physik - am Anfang des 20. Jahrhunderts zurükkzufallen. Es ist heutzutage eine Binsenweisheit der Quantentheorie, dass, ob Elektronen oder Licht, beide Welle oder Teilchen sein können. Es gibt zahllose Experimente und Naturerscheinungen, deren korrekte Beschreibung im Teilchenbild gelingt und ebenso zahllose, deren korrekte Beschreibung im Wellenbild gelingt. Dieser Widerspruch ist bis heute nicht dialektisch aufhebbar, ohne das sich noch irgendein Naturwissenschaftler daran stört. Wieso soll also der Wert (auch als historisch-spezifische, nicht-ontologische Kategorie) nicht ein dualistisch zu begreifendes Ding sein, in dem menschliche Arbeit angehäuft ist und gleichzeitig eine den Raum der kapitalistischen Gesellschaft konstituierende Form darstellen. Gerade die nicht von der Hand zu weisenden Oszillationen in der marxschen Art der Darstellung des Werts sind als Versuch zu sehen, zwischen diesen Polen begrifflich zu vermitteln ohne dabei den einen oder den anderen Aspekt fallen zu lassen. Der Begriff „abstrakte Arbeit" mit all seinen Implikationen ist ein Ausdruck der theoretischen Anstrengungen Marx' diese Stereophonie begrifflich auf einen Nenner zu bringen.

Die lachenden Dritten dieser verkürzten „Wertkritik" und dieser „Wissenschaft vom Wert" sind die bürgerlichen Ökonomen und deren Ideologie mit ihren verdinglichten Kategorien wie beispielsweise „Lohn" und „Gewinn", die es ja, so sollte man meinen, *mit* den Begriffen v (variables Kapital) und m (Mehrwert), zu desavouieren gilt. Trotz der Vielschichtigkeit der Marxschen Argumentation war es ein zentrales Anliegen seiner Arbeiten in der „Kritik der bürgerlichen Ökonomie" im Kapitalverhältnis Ausbeutung als analytische Kategorie, über das moralische hinausgehend, sichtbar und benennbar zu machen.

Dichotomie von Gebrauchswert und Tauschwert und soziale Praxis

Ein weiteres Problem, welches die „Wertkritik" schafft, ist die apodiktische Setzung der Trennung zwischen Gebrauchswert und Tauschwert. Selbstverständlich ergeben diese von Marx aufgezeigten Kategorien nicht nur hinsichtlich der historischen Entstehung kapitalistischer Produktionsverhältnisse einen Sinn sondern es geht letztendlich um die Zurückführung der Ökonomie in die Gesellschaft (Polanyi) und somit um die Aufhebung kapitalisti-











scher und in diesem Sinne warenförmiger Vergesellschaftung. Die apodiktische Trennung dieser letztlich auch zusammengehörenden Formen Tauschwert und Gebrauchswert (es gibt keinen Tauschwert ohne Gebrauchswert) steht der Praxis der Aneignung von Produktionsmitteln und der Übernahme der Produktion in ArbeiterInnenselbstverwaltung, welche *innerhalb* der Verhältnisse kapitalistischer Vergesellschaftung *zwangsläufig* beginnen muss, aber theoretisch im Wege (vgl. Kurz, 1986; Lohoff, 1988, S. 59-65). Dazu ein Beispiel:

Im Zeitraum 2003/2004 waren in Argentinien und Brasilien hunderte von Fabriken besetzt. Der Umstand innerhalb einer kapitalistischen Gesamtumgebung in ArbeiterInnenselbstverwaltung zu produzieren, was in dieser Hinsicht insbesondere über die Sphäre der Vermittlung und den in diesem Zusammenhang möglicherweise stattfindenden ungleichen Tausch auch Selbstausbeutung bedeuten kann, stellt selbstverständlich ein Problem dar. Auch wenn das Kapitalblatt „The Economist" (9.11.2002) gelassen bemerkt, dass „diese Bewegung keine Bedrohung für kapitalistische Unternehmen darstellt", so wird doch eingeräumt, dass man von einer „Erosion der Eigentumsrechte" sprechen kann. Die Besetzungen, so wird aus Argentinien berichtet „entstehen als Überlebensprojekt in einer defensiven Situation. Aber sie werfen Fragen auf, die weit über das unmittelbare Ziel, den Erhalt der eigenen Arbeitsplätze, hinausgehen" (Wildcat-Beilage, 2004, S. 26). Mehr als 10.000 ArbeiterInnen haben in Argentinien das Privateigentum praktisch in Frage gestellt, und sie müssen sich teilweise noch heute handgreiflich gegen die Staatsgewalt durchsetzen. „Sie machen die Erfahrung, dass sie in der Lage sind, die Produktion selbst zu organisieren. In der Fabrik ohne Chefs ist plötzlich nichts mehr selbstverständlich, nichts muss als gegeben hingenommen werden. Es gibt keine Vorarbeiter und Meister mehr; die ArbeiterInnen verändern Arbeitszeiten und -organisation entsprechend ihrer eigenen Bedürfnisse und entscheiden in Versammlungen, was und wie produziert wird. Nicht mehr Profit und Gewinnmaximierung sind das Ziel der Produktion, sondern Einkommen für möglichst viele Menschen und die Herstellung nützlicher Dinge unter erträglichen Bedingungen" (Wildcat-Beilage 2004, S. 26). Trotz alledem stehen die ArbeiterInnen, die sich z. T. rätedemokratisch organisieren (vgl. Fernandes, 2003), mit ihren Fabriken in einem gesamtgesellschaftlich-kapitalistischen Kontext, der die beschriebenen neu gewonnen Freiheiten begrenzt und einschränkt. Dieses Problem, dem sich die ArbeiterInnen zweifelsohne bewusst sind, wird aber nicht kleiner, wenn sie vor oder während der Fabrikbesetzung das Fetischkapitel im Kapital Band 1 lesen oder die Krisis im Abo beziehen und damit einerseits über die vermeintliche Totalität wertförmiger Vergesellschaftung und andererseits über den soziologisch oberflächlichen Charakter dessen was sie da gerade tun - nämlich als Klassensubjekte zu kämpfen - informiert sind. So aufschlussreich und erhellend das Verständnis um den Fetischcharakter der Waren ist, er bringt den Prozess der Emanzipation in dieser Hinsicht nur mittelbar weiter. Würde mensch jedoch das von der Wertkritik aufgespannte Theoriegebäude hier konsequent zur Anwendung bringen, so könnten die ArbeiterInnen aus den Fabriken ruhig wieder rauskommen, weil sie dort natürlich Produkte herstellen, die weniger den Charakter von Gebrauchswerten, sondern eher den von Tauschwerten hätten. Sie hätten dann entlang der wertkritischen Hypostasierung des Fetischcharakters der Waren und der letztlich noch nicht geknackten Warenform ihrer Produkte (nämlich immer noch Tauschwerte zu sein) den kapitalistischen Vergesellschaftungszusammenhang bzw. den „fetischistischen Ware-Geld Nexus" (Kurz, 1990, S. 115) noch nicht einmal auf ihrem eigenen Terrain angekratzt. Auch an diesem einfachen Beispiel wird das Spröde der theoretischen Metrik der Wertkritik sichtbar. Sie hat in dem von der Krisis-Gruppe oder dem ISF konzipierten theoretischen Argumentationszusammenhang keine Praxisimplikation.

Marx beschreibt im Kapital zu recht, dass sich der Gegensatz zwischen Gebrauchswert und Tauschwert auch mit dem Gang der technologischen Entwicklung vertieft hat. Ist „Große Maschinerie" erst einmal durchgesetzt (so gewaltsam dieser Prozess auch gewesen sein mag), so wird auch unter Bedingungen einer nur in etwa zu antizipierenden ArbeiterInnenselbstverwaltung der Produktion ein zurück zur klassischen Subsistenzwirtschaft wohl kaum wünschenswert sein und die damit verbundene Produktion von phasenreinen Gebrauchs-

werten wird es in diesem Sinne in „entwickelten" Gesellschaften nicht oder kaum mehr geben. Dennoch stellen die Fabrikbesetzungen wie sie in Argentinien und Brasilien von statten gingen und gehen sicherlich einen Bruch mit dem Schema G – W - G (Geld – Ware – Geld) und insbesondere G – W – G', hin zur eigentlichen Tauschform W – G – W dar. Nach ihrem stofflichen Inhalt ist das die Bewegung W – W (vgl. Marx, 1988, S. 120). Marx stellt diese Bewegung in seiner Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie" folgendermaßen dar:" Betrachten wir nun das Resultat von W – G – W, so sinkt es zusammen in den Stoffwechsel W – W. Ware ist gegen Ware, Gebrauchswert gegen Gebrauchswert ausgetauscht worden, und die Geldwerdung der Ware, oder die Ware als Geld, dient nur zur Vermittlung des Stoffwechsels. [...] Das Geld ist nur das Mittel und die bewegende Kraft, während die dem Leben nützlichen Waren das Ziel und der Zweck sind" (Marx, 1990, S. 77).

Der Tausch von „Waren" ob mit oder ohne Geld (vgl. Allgemeine Wertform, Marx, 1988, S. 79 und Geldform, Marx, 1988, S. 84) wird sicherlich auch in einer nachkapitalistische Ära noch von statten gehen. Keine ArbeiterIn und kein Kollektiv wird gleichzeitig Keramikkacheln, Lebensmittel und Eisenbahnwaggons herstellen. Trotzdem ist jede besetzte Fabrik ein Schritt zur Destruktion des Geldes, die in ihrer Funktion als schärfste und unmittelbarste Kommandoform Arbeit in Wert setzt. Dieser Kampf in der sich entwickelnden ArbeiterInnenautonomie, so eingezwängt in den kapitalistischen Gesamtzusammenhang er auch immer sein mag, wird automatisch, ausgehend von der eigenen Subjektivität der ArbeiterIn, auch ein Kampf gegen die Arbeit als entfremdete Arbeit sein. Es wird sich ein neuer Typus von Produkten/"Waren" bilden, der in den Marxschen Kategorien von Gebrauchswert, Tauschwert und Wert nur noch bedingt abbildbar ist. Dieser Prozess ist offen. Die Wertkritik blockiert jedoch theoretisch mit ihrer apodiktischen Fassung des Verhältnisses von Gebrauchswert und Tauschwert (es gibt kein richtiges Leben im Falschen) den Prozess der Aneignung und den Kampf um selbstbestimmte Produktion, der im Beispiel der Fabrikbesetzungen in Argentinien auch ein Kampf der ArbeiterInnen ist, ihr Überleben zu sichern.

Der, wenngleich auf dem bürgerlichen Ökonomen Ricardo fußende Vorschlag von Marx , den Wert einer Ware über die in ihr steckenden Arbeitszeit zu messen, kann auch für die nachkapitalistische Ära, in der die Produktion unter ArbeiterInnenselbstverwaltung nach tatsächlichen Bedürfnissen ausgerichtet ist, von Bedeutung sein. Insbesondere wenn es daran geht, verschieden hergestellte oder herzustellende Produkte in Kontrast zur subjektiven Wertlehre und zum Nutzenkalkül der Neoklassik, gerecht zu bewerten bzw. zu vermitteln, wird auf werttheoretische Überlegungen kaum zu verzichten sein. Die von Marx explizit als historisch-spezifisch konzipierte Kategorie des Werts von Waren bzw. von Produkten könnte in diesem Sinne durchaus überhistorische Qualität gewinnen, d. h. über den kapitalistischen Vergesellschaftungszusammenhang hinausweisen (vgl. dazu auch Haug, 1976, S. 119).

Das entscheidende ist neben den Eigentumsverhältnissen das Kommando über den Mehrwert, der in den Betrieben geschaffen wird. Liegt dieses Kommando bei den ArbeiterInnen, die ihn erarbeitet haben und gibt es in diesem Sinne keine Klassen mehr, so ist dem „Wert", sofern man dann überhaupt noch von „Wert" reden kann, der dämonische Charakter genommen - der Kapitalismus ist erloschen. Das einige hundert besetzte Fabriken noch keine Revolution bedeuten, ist eine triviale Feststellung. Die Menschen setzen sich jedoch nicht nur in Argentinien und Brasilien gegen Ausbeutung zur Wehr. Sie tun dies überall und in den verschiedensten Formen. An den so gesetzten Praxispunkten im Antagonismus Kapital Arbeit gilt es diese Bewegungen theoretisch/kritisch und auch begrifflich zu flankieren und dahingehend zu radikalisieren, dass die Subjekte den kapitalistischen Gesamtzusammenhang erkennen und die lange Geschichte reformistischer Integration unters Kapitalverhältnis durchbrechen. Dies gilt gerade auch für die Situation in den Metropolen. In diese Richtung hat die freundliche Fratze des janusköpfigen Spätfordismus einiges an falschem Bewusstsein erzeugt und hinterlassen.

Die inhärenten Widersprüche der „Wertkritik"

Eine dennoch verbleibende Restsympathie für die Krisis-Gruppe speist sich einzig und allein aus ihren eigenen Widersprüchlichkeiten. Es scheint, als würde ihnen im Gegensatz zum Freiburger ISF irgendwie dämmern, dass ihre Theorie insgesamt den Raum einer „revolutionären" Wartehalle aufspannt. Im Verlauf dieser Dämmerung kommen sie zu seltsamen Vorstellungen. Wie bereits geschildert negieren Kurz/Lohoff und andere die Kategorie des (revolutionären) Subjekts insgesamt. Der Ausweglosigkeit dieser Konstruktion scheinen sie sich dennoch irgendwie bewusst zu sein und phantasieren sich in ihrer enormen Schreibwut - quasi als (virtuellen?) Ersatz - eine „Antiklasse" (Kurz, 1989, S. 38-41) herbei, welche den kapitalistischen Wertvergesellschaftungszusammenhang, den Ware-Geld Zusammenhang (vgl. Kurz, 1990, S. 115) irgendwie zerstören soll. Gleichzeitig denunzieren sie aber linksradikale Bezüge wie z.B. die der „Autonomie

Neue Folge“ auf die Kämpfe im außerkapitalistischen Milieu bzw. an den Rändern der Inwertsetzungszonen. Diese Kurz/Lohoffsche Kategorie der Antiklasse ist so nicht haltbar. Wenn es „innerhalb“ des kapitalistischen Zusammenhangs keine Subjekte mehr geben kann und auch der Bezug auf die Kämpfe im außerkapitalistischen Milieu negiert wird, stellt sich die Frage, woraus denn so eine „Antiklasse“ entspringen könnte. Der schwäbische Autonome, der in Kreuzberg bei Kaisers die Sonderangebote klaut oder was soll das sein? Nichts gegen den Bezug auf neue soziale Bewegungen und den Prozess der Aneignung, aber dann kann der auch so benannt werden. Aus den Texten der Krisis-Gruppe geht jedoch deutlich hervor, dass sie weder die Autonomen (Editorial - Marxistische Kritik, 1986) noch die Zeitschrift „Autonomie NF“ (vgl. Tomazky, 1989, S. 86) besonders schätzen.

Ein besonderes Schmankerl ist dann noch die Tatsache, dass sich auf der von positiven Bezügen auf revolutionäre Subjekte und Klassenkampf ansonsten gründlich gesäuberten Homepage der Krisis ein Link zur Wildcat-Homepage, zum eigentlich, so sollte man meinen, dreifach verbotenen Hort des Operaismus und Klassenkampfs in der BRD findet. Hier beißt sich die Katze endgültig in den Schwanz und es scheint als wären den Gehirnen der „Wertkritiker“, in ihrer „theoretischen Wartehalle der Revolution“ beim hegelianischen Formbestimmen des Werts und dem langen Warten auf den großen Knall, mit der Zeit doch Zweifel am eigenen theoretischen Entwurf eindiffundiert.

Wenn die Krisis den Klassenkampf nur im Sinne einer systemimmanenten Verallgemeinerung und Ausweitung, sprich Modernisierung des Kapitalismus, dechiffrieren kann (vgl. Lohoff, 1996, S. 58-59), dann stellt die Aussage, dass der „wertimmanente Interessenkampf“ (Lohoff, 1998) nicht einfach preiszugeben sei, einen Widerspruch dar. Von der Einsicht jedenfalls, dass proletarisches Handeln in seiner ganzen Widersprüchlichkeit „kapitalimmanent und systemüberwindend zugleich sein kann“ (Hüttner, 1995 S. 19) und dass eine bloße Gemeinschaft der Einsichtigen, den Wertvergesellschaftungszusammenhang des „automatischen Subjekts“ durchschauenden als „praktische soziale Bewegung“ (Kurz, 2004, S. 5) etwas dürftig ist, scheint die Krisis-Gruppe noch weit entfernt zu sein.

Schluss

Wenngleich der Wert der Waren über die menschliche Arbeitszeit, die darin verausgabt ist, exakt im positivistisch-naturwissenschaftlichem Sinne nicht messbar, nicht quantifizierbar ist, verwendet Marx doch einige Kapitel im Kapital darauf den Wert von Waren in diesem Sinne zu definieren. In den Begriffen des variablen Kapitals und des Mehrwerts findet die Überlegenheit der marxschen Kritik gegenüber der bürgerlichen Ökonomie ihren Ausgangs- und Kernpunkt. In diesem Sinne ist die Kategorie des Wertes die Kategorie mit der die bürgerliche Ökonomie kritisiert wird. Neben der Tatsache der Raumkonstitution durch den Wert wird dadurch Wertraub bzw. Ausbeutung sichtbar und begreifbar. Wichtiger noch als die Gewissheit, dass Wert- und Warenaustausch den Raum der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft strukturieren, ist die Tatsache, dass durch den damit faktisch verschränkten Wertraub (Ausbeutung) und durch die so bedingte Akkumulation des Kapitals, Herrschaft konstituiert wird. Diese Verschränktheit der Marxschen Kategorien, wie sie sich auch in der Darstellung der „Kritik der bürgerlichen Ökonomie“ in ihrer Gesamtheit feststellen lassen, muss theoretisch sichtbar bleiben. In dieser Hinsicht marxsche Kategorien gegen das Kapitalverhältnis Arbeit und Kapital oder konkreter noch „Arbeiter und Kapital“ (Tronti) permanent in Stellung zu bringen muss Aufgabe jeder linksradikalen, marxistischen und sozialrevolutionären Theorie und Praxis sein.

E-mail: j.albohn@gmx.de

Literatur:

Behre, 2001 Jürgen Behre / Nadja Rakowitz „Automatisches Subjekt?“ Vortrag zur Roten Ruhr Uni 15.11.2001 www.isf-freiburg.org/beiträge/BehreRakowitz_AutomatischesSubjekt.htm Seite besucht am 5.3.2004

Birkner, 2002 Martin Birkner, „Der schmale Grat“ in: Grundrisse, Zeitschrift für linke Theorie & Debatte 1(2002)38 Wien

Bonefeld, 2004 Werner Bonefeld, „The downward spiral“ in: Wildcat 68(2004)11

Bruhn, 2004 Joachim Bruhn, „Derivatenhändler der Kritik“, (Zuerst erschienen in Bahamas) www.isf-freiburg.org/beiträge/Bruhn_Kurz.htm Seite besucht am 5.3.2004

Bruhn, 1995 Joachim Bruhn, „Karl Marx und der Materialismus“, (Vortrag Jour Fixe 17.10.1995 und Rosa Luxemburg Gesellschaft Mannheim 15.12.1995) www.isf-freiburg.org/beiträge/Bruhn_Materialismus.htm S.9 Seite besucht am 5.3.2004

Editorial - Marxistische Kritik, 1986 Editorial, Marxistische Kritik 1(1986) Verlag Marxistische Kritik Erlangen

Editorial-Marxistische Kritik, 1988 Editorial, Marxistische Kritik 5(1988)6 Verlag Marxistische Kritik Erlangen

Editorial-Grundrisse, 2002 Editorial, Grundrisse, Zeitschrift für linke Theorie & Debatte 1(2002) Wien

Fernandes, 2003 Marco Fernandes, „Sei dein eigener Chef !“ in: Dossier Jungle World 33(2003)

Foucault, 1976 Michel Foucault, „Mikrophysik der Macht“ (1976)114 Merve Verlag Berlin

Haug, 1976 W. F. Haug, „Vorlesungen zur Einführung ins ‚Kapital‘ „ Pahl-Rugenstein, Kleine Bibliothek 45, 2. Aufl. (1976)119

Heinrich, 1999 Michael Heinrich, „Die Wissenschaft vom Wert“, (1999)208ff Verlag Westfälisches Dampfboot, 2. Durchges. Auflage Münster 2001

Heinrich, 2001 Michael Heinrich, Seminarplan „Krise und Staat in Marx‘ Kritik der politischen Ökonomie“ Sommersemester 2001, FB Politik und Sozialwissenschaften FU Berlin

Hüttner, 1995 Bernd Hüttner, „Die ‚Wiederkehr der Proletarität‘ – Neuer klassenanalytischer Ansatz oder ökonomistische Fata Morgana „ in: Göttinger Nachrichten 171(1995)19, übernommen aus Zeitschrift „Z“ 21(1995)

ISF, 2000 Initiative Sozialistisches Forum, „Der Theoretiker ist der Wert“, ca ira-Verlag, Freiburg (2000)XX

Kurz, 1986 Robert Kurz, „Die Krise des Tauschwerts“ in: Marxistische Kritik 1(1986)Kapitel 2 Verlag Marxistische Kritik Erlangen

Kurz, 1989 Robert Kurz / Ernst Lohoff, „Der Klassenkampf-Fetisch“ in: Marxistische Kritik 7(1989)XX Verlag Marxistische Kritik Erlangen

Kurz, 1989b Robert Kurz, „Alles im Griff auf dem sinkenden Schiff“ in: Marxistische Kritik 6(1989)12ff Verlag Marxistische Kritik Erlangen

Kurz, 1990 Robert Kurz, „Aschermittwoch des Marxismus“ in: Krisis 8/9(1990)115 Krisis Verlag Erlangen

Kurz, 1995 Robert Kurz, „Die Himmelfahrt des Geldes“ in: Krisis 16/17(1995)21, Horlemann Verlag Bad Honnef

Kurz, 1996 Robert Kurz, „Die letzten Gefechte“ in: Krisis 18(1996)45, Horlemann Verlag Bad Honnef

Kurz, 2002 Robert Kurz, „Blutige Vernunft“ in: Krisis 25(2002)92, Horlemann Verlag Bad Honnef

Kurz, 2004 Robert Kurz, „Marx lesen, Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert“, www.giga.or.at/others/krisis/r-kurz_marx-lesen_buch.html, Seite besucht am 20.02.2004

Lohoff, 1988 Ernst Lohoff, „Der Zusammenbruch einer Zusammenbruchstheorie - Henryk Grossmann und die Marxschen Reproduktionsschemata“ in: Marxistische Kritik 5(1988)XX, Verlag Marxistische Kritik Erlangen

Lohoff, 1990 Ernst Lohoff, „Die Inflationierung der Krise“ in: Krisis 8/9(1990)136,147 Krisis Verlag Erlangen

Lohoff, 1996 Ernst Lohoff, „Determinismus und Emanzipation“ in: Krisis 18(1996)58 Horlemann Verlag Bad Honnef

Lohoff, 1998 Ernst Lohoff, Robert Kurz, Interview in der Zeitschrift Marburg-Virus (1998)

Marazzi, 1977 Christian Marazzi, „Das Geld in der Weltkrise“ in: Zerowork 2, Thekla10(1977)241

Marx, 1987 Karl Marx, „Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des ‚Kapitals‘ (Dezember 1871 – Januar 1872)“ in: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung: „Das Kapital und Vorarbeiten“ Band 6 (II/6), (1987) Dietz Verlag Berlin

Marx, 1988 Karl Marx, „Das Kapital“ Band 1 in: Marx-Engels Werke 23(1988) Dietz Verlag Berlin

Marx, 1990 Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, in: Marx-Engels Werke 13(1990)77 Dietz Verlag Berlin

Reitter, 2002 Karl Reitter, „Der Begriff der abstrakten Arbeit“ in: Grundrisse, zeitschrift für linke theorie & debatte 1 (2002)16 Wien

Rinaudo, 1988 Paola Rinaudo, „Die große Fabrik: Fiat Turin, Eine Fallstudie“ in: Arbeiter/innenmacht gegen die Arbeit – Eine Autonomie Anthologie (1988)37 Hrsg. Coup d‘ Etat Freiburg i. Br.

Stahlmann, 1988 Johanna W. Stahlmann, „Der unsichtbare Sozialismus“, in: Marxistische Kritik 5(1988)38-39 Verlag Marxistische Kritik Erlangen

Tomazky, 1989 Nuno Tomazky (= Norbert Trenkle), „Militanter Empirismus und IWF-Kampagne“, in: Marxistische Kritik 6(1989)88 Verlag Marxistische Kritik Erlangen

Wildcat–Beilage, 2004 „Eine Fabrik in Patagonien – Zanon gehört den Arbeitern“ in: Beilage zur Wildcat 68(2004)26

Gerold Wallner
Si tacuisses! (Eine Antwort auf Jürgen Albohn)

Die Redaktion der Zeitschrift „grundrisse“ hat an „Exit!“ ein Schreiben gerichtet. Darin wird uns die Ankündigung einer kritischen Auseinandersetzung Jürgen Albohns mit der Wertkritik in einer der nächsten Nummern mitgeteilt und angefragt, ob wir dazu Stellung nehmen möchten. Nun, beides ist geschehen und hier steht also, was Jürgen Albohn in etwa zu erwidern wäre.

In etwa deswegen, weil es ein wenig schwer fällt, auf die Kritik einzugehen, die von sich behauptet, sich auf die Wertkritik zu beziehen. Das beginnt schon damit, dass der Aufsatz Albohns sich auf alles mögliche bezieht, das er undifferenziert Wertkritik nennt und dabei einen Stand der Auseinandersetzung kennt, der vor zehn Jahren aktuell war. Wenigstens was „Krisis“ betrifft, kann aber eine Entwicklung des Diskurses durch eine sich erweiternde Thematik festgestellt werden, die dann auch zu Auseinandersetzungen und Brüchen geführt hat, auf die Albohn nicht weiter eingeht. Ausgehend von der fundamentalen Wertkritik (wie sie in Krisiskreisen und zu Krisiszeiten damals so bezeichnet wurde) hat sich ein diskursiver Bogen der Theoriebildung gespannt, der über die Kritik und historischen Redefinitionen der fundamentalen Kategorien von Marx’ Werk zu einer Beschreibung dessen führt, was ich das „moderne Ensemble“ nennen möchte. Über die Kritik der politischen Ökonomie hinaus wurden Beiträge abgeliefert, die sich mit der Konstitution dieses modernen Ensembles befassen; namentlich die Aufsätze und Bücher von Roswitha Scholz zur Abspaltung brachten den feministischen Diskurs aus einer Abgeschlossenheit heraus, die auf das theoretische Dilemma „Gleichheit oder Differenz“ beschränkt war und es nicht überwinden oder auflösen konnte.

Konfrontiert mit der fundamentalen Wertkritik, in der Theorie wie Autorin zunächst nur eine randständige Rolle gespielt hatte, führte die Abspaltungstheorie (von den wertkritischen Männern als Theorem diminuiert), wie sie Roswitha Scholz auszuformulieren begonnen hatte, zu einer Verschärfung der Auseinandersetzung und zu einer Neudefinition des Diskurses. Unterstützt wurde dies durch Robert Kurz, der einerseits mit einem Aufsatz zur „Subjektlosen Herrschaft“ einen ersten Schritt in Richtung einer Metatheorie machte (ich spreche manchmal scherzhaft und in Anlehnung an die Probleme der Physik von der Formulierung einer Grand Unified Theory) und andererseits durch die Beiträge von Roswitha Scholz, die im wertkritischen Diskurs vehement dafür eintrat, die Verfasstheit bürgerlicher Subjektivität anhand von Rassismus, Antisemitismus und deren Ausformungen in den real uns begegnenden Charakteren und Typen zu einem Thema zu machen, das nicht mehr akzidenziell zur politischen Ökonomie hinzutrat, sondern die Konstitution des bürgerlichen Subjekts selbst zum Inhalt hatte.

Dies kulminierte in Artikeln und Auseinandersetzungen mit der Aufklärung und der Kritik

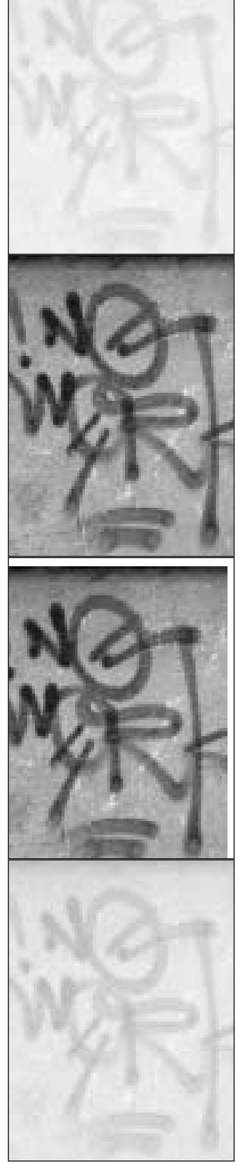
an ihr, gleichzeitig setzte sich der Begriff der Wertabspaltung durch, der das Wort vom Abspaltungstheorem ablöste. Dieser Begriff deutete wiederum darauf hin, dass eine Gesamtheit des Modernen Ensembles in den Mittelpunkt des Theoriebildungsprozesses gerückt ist – Wertabspaltung ist nun so zu lesen wie Raumzeit in der Physik und ist die Darstellung eines gesellschaftlichen Prozesses, der durch den Fetisch Wert ebenso konstituiert ist wie durch die geschlechtliche Abspaltung, an die alles verwiesen wird, was an gesellschaftlichen Tätigkeiten und Notwendigkeiten in der Selbstbewegung des Werts, in der Verwertung seiner selbst nicht aufgeht. Dass damit begriffliche Hierarchien und Ableitungen zertrümmert wurden, dass nun Begriffe wie Gebrauchswert einer Neudefinition harrten, dass die Frage nach der Konstitution dieses Modernen Ensembles auf die Tagesordnung gesetzt wurde, versteht sich von selbst.

Es war unvermeidlich, dass dieser Prozess nicht ohne Auswirkungen auf die an ihm Beteiligten blieb. Die Aufgabe sicheren Terrains, das die fundamentale Wertkritik noch bereitgestellt hatte (mit sozusagen gepflegten Auseinandersetzungen mit einem traditionellen akademischen oder proletarisch-bewegten Marxismus und dem sorgsam gehüteten Ansehen des „bunten Vogels"), und der großtheoretische Anspruch, die gesamte Welt zu erklären zu versuchen oder dies Unterfangen wenigstens zu beginnen, führte zur bekannten Spaltung der „Krisis"-Redaktion und der Neuformierung im „Exit!"-Zusammenhang. Wie sehr sich innerhalb des wertabspaltungskritischen Diskurses die Gewichte verschoben haben, kann in den bis jetzt erschienenen Ausgaben dieser Zeitschrift (Jahrbuch wäre mehr angemessen) gesehen werden. Wohin die Reise geht, ist noch nicht abzusehen, wenn auch die Richtung fest steht.

Der von Jürgen Albohn vorgelegte Artikel beschäftigt sich nun gerade nicht mit der hier in aller Kürze skizzierten Entwicklung des Diskurses. Unser Autor bleibt gleich in den Anfängen hängen. Die Formulierung der Abspaltungskritik ist für ihn kein Thema, ebenso ignoriert er die Auseinandersetzungen mit der Aufklärungskritik. „Exit!" mit seinen Beiträgen, die neue Themen anreißen, kommt bei ihm überhaupt nicht vor. Es scheint mir, als hätte unser Autor – und auch die angegebene Literatur deutet in diese Richtung – schon vor Jahren den Stab über die Wertkritik gebrochen und erzählte nun mit einiger Verspätung davon. Was soll ich also nun dazu sagen? Abgesehen von einem bombastischen Titel, der bloß das Ressentiment unseres Autors ausdrückt, bleibt nicht viel, das einer Antwort lohnt. Versuchen wir es trotzdem.

Ohne jetzt auf Exegesen der von ihm zitierten Marxstellen eingehen zu wollen (denn diese Exegesen sind das Grundübel der herkömmlichen Marxrezeption überhaupt; wäre etwa die Evolutionsbiologie mit ihrem Darwin ähnlich exegetisch umgegangen, hätte sie sich nie weiter entwikkeln können. Aber der alte Karl Marx wird nach wie vor so behandelt, als würde seine unbestrittene Bedeutung gleichzeitig ein Verbot aussprechen, auf seinem Werk fußend eigene Gedanken zu formulieren oder Behauptungen, die sich der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts verdanken, zu verwerfen) – also ohne die zitierten Stellen jetzt exegetisch zu behandeln und falsche oder richtige Interpretation durch unseren Autor zu konstatieren, möchte ich zunächst einmal festhalten, dass er durchgängig Wert und Werte nebeneinander stellt. Dies deutet auf einen Empirizismus hin, der Wert nur begreift als konkretisierten Reichtum, als tauschbare oder schon getauschte Produkte, als Waren, die schon am Individuum Reichtum dargestellt und angehäuft haben.

So kommt er auch zur Aussage, dass „der Wert eine Fließrichtung hat, nämlich vom Produktionsmittelnichtbesitzer (ArbeiterIn) zum Produktionsmittelbesitzer (Kapitalist)". Damit behauptet er: „Dass es Klassen gibt, wird (also) von der Wertkritik als sekundäres bzw. Oberflächenphänomen kapitalistischer Vergesellschaftung dargestellt". Was die „Fließrichtung" betrifft, so hat unser Autor die zitierten Texte nicht sorgfältig gelesen und verwickelt sich selbst in Widersprüche dort, wo er einerseits die Marx'sche Kategorie des Werts aufrecht erhalten und verteidigen will, andererseits sie aber in „Werte" zerlegt, die „vergleichbar (werden) durch die abstrakt menschliche Arbeit, die in ihnen steckt". Diese Pluralisierung macht aus dem Wert, dem empirisch nicht fassbaren Wert, dem Wert des Fetischkapitels (und auf all das bezieht sich







Albohn auch) eine Ansammlung konkreter – nennen wir es so – Reichtümer, die einem Teil der Menschen, nämlich der einen Klasse vorenthalten werden und zwar von der anderen Klasse. So konstituieren die Werte also in ihrer „Fließrichtung" Ausbeutung – unser Autor spricht von „Wertraub" –, während der Wert als „Marx'sche Kategorie" irgendwo ein unkommentiertes Dasein fristet.

Die Werte aber tummeln sich auf einer ebenso unkommentierten begrifflichen Ebene. Das führt dazu, dass laut unserem Autor „in diesem Sinne (…) der Kapitalismus nicht nur eine ungeheure Ansammlung von Waren, sondern auch von Tauschprozessen" sei. Ich bin bis jetzt davon ausgegangen, dass der Kapitalismus eine Produktionsweise ist, deren Reichtum sich als Anhäufung von Waren ausdrückt, wobei die Größe der Anhäufung keine Rolle spielt, sondern die Tatsache, dass außer dem warenförmigen kein Reichtum denkbar und in dieser Produktionsweise möglich ist. Die Waren aber sind keineswegs Dinge, Güter oder Dienstleistungen, die diese Tauschprozesse erst vor sich haben, vielmehr wurden sie schon als Waren produziert, und dass wir ihrer nur durch diese ominösen Tauschprozesse habhaft werden können, heißt nicht, dass sie erst im Tausch als Träger von Wert in die Welt treten. Es heißt vielmehr, dass der in ihnen geronnene Wert (ausgedrückt in einem Quantum toter, abstrakter Arbeit) nur so die fetischhafte Verbindung zwischen Produktion und Reproduktion herzustellen im Stande ist; produziert werden aber Waren als Waren im Hinblick auf die Herstellung und Befestigung dieser gesellschaftlichen Verhältnisse und Beziehungen, nicht im Hinblick auf eine Bereicherung in einem späteren Tauschprozess. Es geht also nicht um Werte, die sich erst im Tausch realisieren, wie uns der Autor weismachen will, sondern um den Wert, der die Gesellschaft des modernen Ensembles, die bürgerliche Gesellschaft, den Kapitalismus organisiert und antreibt.

Dies wäre nun eine Aussage, die aus den Erfahrungen und Traditionen des wertabspaltungskritischen Diskurses entstanden ist. Ich gestehe Jürgen Albohn durchaus zu, dass über sogetane Aussagen trefflich zu disputieren wäre. Aber was er anbietet, ist kein Einstieg in einen Disput, da er ja die Positionen der Wertabspaltungskritik nur verkürzt oder gar nicht darstellt. Dazu kommt eine etwas ärgerliche Verwirrung, die aus den Pluralisierungen von Begriffen herrührt. Nehmen wir uns ein weiteres Beispiel, wenn unser Autor uns unter dem Zwischentitel „Dichotomie von Gebrauchswert und Tauschwert und soziale Praxis" folgendes nahe bringt: „Würde man jedoch das von der Wertkritik aufgespannte Theoriegebäude hier konsequent zur Anwendung bringen, so könnten die ArbeiterInnen aus den Fabriken ruhig wieder rauskommen, weil sie dort natürlich Produkte herstellen, die weniger den Charakter von Gebrauchswerten, sondern eher den von Tauschwerten hätten." Wir erinnern uns, es geht um eine Würdigung der Fabriksbesetzungen in Argentinien, die zum Zeugnis dafür genommen werden, dass die Wertkritik (und damit auch die nicht erwähnte, nicht studierte, nicht zitierte, wohl auch nicht begriffene Wertabspaltungskritik) zu diesen Vorgängen kein Verhältnis hätte, schlimmer noch, dass wir dem Proletariat rieten, erst gar nicht zu kämpfen und solchen Unfug sein zu lassen.

Ja, nun ist die Angelegenheit etwas komplizierter. Daraus, dass wir die Auseinandersetzungen zwischen den Klassen als Binnenverhältnis des Modernen Ensembles beschreiben und verstehen – wir bestreiten ja keineswegs die Existenz von Klassen, wir halten lediglich den Begriff der Klasse der Entwicklung der modernen Wissenschaften geschuldet und ihrer Beschreibung mit ihren Mitteln –, daraus also zu folgern, wir würden gesellschaftliche Praxis ablehnen und ein Eintreten für Interessen schon für falsch halten, daraus zu folgern, wir würden soziale Kämpfe, die sich inhaltlich, wenn auch nur in nuce, den Aporien des Kapitalismus entgegen stellen, nicht unterstützen, daraus zu folgern, wir hätten kein Verhältnis zur Praxis, ist hanebüchener Unsinn. Eher wäre es hier angebracht, zwischen sozialen Kämpfen, die sich aus den Widersprüchlichkeiten der Gesellschaft entwickeln (und wozu im Übrigen auch und gerade der Theoriebildungsprozess gehört), und Klassenkämpfen, die sich als ein Moment dieser Bewegung, als Teil der Durchsetzungsgeschichte der Moderne darstellen, zu unterscheiden. Dies tut aber unser Autor nicht und das macht es auch so ärgerlich schwer, das von ihm Vorgelegte zu kritisieren. Er wirft uns ja vor, das zu tun, von dem wir behaupten, dass wir es tun, nämlich einen theoretischen Diskurs zu führen und Theoriebildung voran zu treiben. Ist aber diese Beschäftigung, der wir uns unterziehen, keine Praxis? Das wäre so, bezogen etwa auf einen



Betrieb, als wäre die Abteilung Forschung und Entwicklung von der Produktion abgeschnitten und hätte mit ihr nichts zu tun, würde behaupten, die Produktion selbst wäre unnötig.

Jedenfalls geht der zitierte Vorwurf ins Leere. Das bedeutet aber umgekehrt nicht, dass wir, wie es uns Jürgen Albohn unterstellt, die Arbeiterinnen und Arbeiter aus ihren besetzten Fabriken nach Hause schicken würden. Es bedeutet jedoch, dass wir die Unterstützung, die ihnen von Leuten wie unserem Autor zuteil wird, dahin gehend überprüfen und disputieren, wie weit sie nutzbringend ist oder ob sie bloß auf einem empathischen Zuspruch beruht, der auf einer affirmativen Ebene verbleibt, ohne das gesellschaftliche Geschehen zu durchdringen.

Da gibt es zu der inkriminierten Stelle aus Albohns Aufsatz einiges zu bemerken. Zunächst ist auffällig, dass er von Gebrauchswerten spricht, also wieder der Pluralisierung verfällt. Wie ich weiter oben festgestellt habe, nimmt der Reichtum in der bürgerlichen Welt, in der kapitalistischen Produktionsweise, im Modernen Ensemble die Warenform an. Die Ware wiederum ist Träger von Gebrauchswert wie von Tauschwert. Wir können es uns nun erlauben, Gebrauchswert und Tauschwert mit ihrem Wortbestandteil „Wert“ ernst zu nehmen, das heißt wir gehen über die Einleitungssätze des „Kapitals“ hinaus und wollen den Begriff Gebrauchswert theoretisch füllen. So gehen wir über die schiere Nützlichkeit eines hergestellten Gegenstands hinaus. Wir betrachten „Wert“ als den Vergleich und „Gebrauch“ als die gesellschaftlich unhintergehbaren Formen der Anwendung; so ist es auch der Gebrauchswert einer Ware – neben der Garantie, mit der Ware, ist sie erst rechtmäßig erworben, machen zu können, was gerade beliebt (im Rahmen der – wiederum – bürgerlichen Rechtsform) –, dass sie eben als Ware zu behandeln ist, wofür sie ja hergestellt wurde. Dies mag nun tautologisch klingen, aber auf dieser Tautologie beruht ja auch die ganze Sache mit dem „besonderen Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft“.

Deren „Besonderheit“ – so gesehen – liegt eben nicht nur in der Fähigkeit, Mehrwert zu produzieren (also sich ausbeuten zu lassen, in traditionell exegetisch marxistischen Kriterien), sondern ihr Gebrauchswert tritt auch als „Allgemeines“ auf, das für den gesellschaftlichen Verkehr durchgehend gilt und die Warenproduktion und die Wege der Selbstverwertung des Werts garantiert ebenso wie die Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder, dass sich eben „Proletarier“ nicht nur als ausgebeutet sehen und darstellen können, sondern auch als wertvoll und nützlich; Gebrauchswert bezieht sich also auf den Gebrauch, den diese spezifische, historisch beschreibbare Gesellschaft von sich selbst und ihren Produkten in ihrer eigenen Weise macht. Dies hat mit der kruden Nützlichkeit von Eisen oder Weizen nichts zu tun, denn wenn eine Ware als Gebrauchswert und als Tauschwert auftritt, so tun dies Gebrauchswert und Tauschwert gemeinsam – es können also nicht eher Gebrauchswerte oder eher Tauschwerte produziert werden, solange Waren produziert werden. Denn der Gebrauchswert bestimmt über das Dasein eines Guts als Ware genauso wie der Tauschwert und ist dem Inhalt des Guts gegenüber genauso neutral. Der Gebrauchswert legt fest, dass etwas nur als Ware zu gebrauchen ist, dass etwas nur als Ware auf seine Nützlichkeit hin überprüft werden kann, wie etwas in den gesellschaftlichen Verhältnissen, die durch Wert und Abspaltung konstituiert werden, eine Gestalt als Lebensmittel annehmen kann.

Der Gebrauchswert also bestimmt, grob gesagt, die Trennung von Produktion und Reproduktion, rechtfertigt die Abspaltung des Weiblichen, definiert die Repräsentanz, organisiert den sozialen Konsens – kurz, er zeigt Nützlichkeit nicht am stofflichen Inhalt eines Guts, sondern an der Gesellschaft des Modernen Ensembles überhaupt.

Auch dies wäre wieder ein Satz, der bloß aus dem wertabspaltungskritischen, theoretischen Diskurs zu verstehen ist. Jürgen Albohn könnte hier durchaus ansetzen mit Fragestellungen, ob wir hier nicht etwas ausblenden, was für die Menschen, seit es Menschen gibt, konstitutiv und verbindend ist, etwa dass Dinge eben immer nützlich sind oder nützlich gemacht werden. Er könnte unsere Stellung zu Ontologie und Geschichte, zu Kontinuität und Einzigartigkeit hinterfragen und andere Gewichtungen in den Vordergrund schieben; er könnte diskutieren, ob die Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen nicht doch ein Verbindendes in der Geschichte der Menschheit darstellt. Aber zu so einem Verständnis von Wertkritik ist unser Autor ja gar nicht vorgestoßen und es ist die Frage, ob er das überhaupt vorhat. Sein Satz von den Gebrauchswerten jedenfalls kritisiert weder unsere Position noch erhellt sie seine eigene.

Was hier übrig bleibt, als Residuum seines Vortrags, ist, dass Jürgen Albohn eine Präferenz für politisches Handeln erahnen lässt, das sich auf eine Klasse bezieht, die ihr Handeln autonom gestaltet, die andere Klasse (die in dieser Darstellung nicht mehr benannt und beschrieben wird – hier verfällt unser Autor bezeichnender Weise in eine Singularisierung) zu Reaktionen veranlasst und dies schon für eine Errungenschaft in der gesellschaftlichen Bewegung hält. Dieses politische Handeln würden wir zwar noch immer als Binnenverhältnis in der

bürgerlichen Gesellschaft halten, was uns aber nicht der Aufgabe enthebt, zu bestimmen, wie und warum dieses moderne Ensemble im Hinblick auf seine Überwindung zu kritisieren ist. Welche Vorsicht nun bei Aneignungsaktionen, bei Aufbrüchen in soziale Experimente zu beachten, welche Konsequenzen und Erfahrungen aus vorangegangenen Kämpfen zu ziehen sind, muss in diesem Sinn in einem wertabspaltungskritischen Diskurs eine prominente Stellung haben. Welche Identitäten in der bürgerlichen Subjektivität aufgebrochen werden müssen, in rassistischer, sexistischer, wissenschaftlicher, soziologischer Hinsicht, wie dieses Aufbrechen über „Klassen" hinweg fegen muss (so wie sich französische Adlige in der Zeit der Großen Revolution nun als Angehörige des Dritten Standes sahen, die alten Identitäten der Standesordnung aufbrachen und einer Klassengesellschaft den Weg bereiteten) und nun beide Klassen zu gemeinsamer Überwindung der alten Verhältnisse zwingen wird, dies umfasst ein Gebiet gesellschaftlicher Praxis, das theoretisch beschrieben werden muss wie es auch praktisch sich erst entwickeln wird.

Aber auch davon ist bei Jürgen Albohn nicht die Rede. Es beschleicht mich der Verdacht, dass die vorgelegte Kritik sich darauf beschränkt, eine Zurückweisung eines theoretischen Diskurses, ein Behaupten eines Wissensstandes und eines Praxissegments, eine alltagskämpferische Identität, dies alles schon vor längerer Zeit gewonnen und herausgebildet, zu rechtfertigen und dafür zu werben. Wie gesagt, dies ist nichts, was ich unserem Autor zum Vorwurf mache. Was ich ihm vorwerfe, ist, dass er Kritik nennt, was bloß Apologetik seiner eigenen Existenz ist.

Es bleibt ihm unbenommen, sich auf die Seite einer Klasse zu schlagen und deren Aktivitäten wie auch immer praktisch und theoretisch zu begleiten und gut zu heißen; wie es auch uns unbenommen bleibt, an den Satz von der Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen die Frage danach anzuschließen, was denn Klassen seien, wie, wozu und wann dieser Begriff als wissenschaftliches Instrumentarium entwickelt wurde und zu welcher Beschreibung welcher gesellschaftlichen Zustände er nun taugt.

Was ich aber vehement zurückweisen muss, ist die bösartige und nicht begründete Behauptung, wir würden auf Grund unserer Theorie Klassenkämpfen eine Absage erteilen und es damit bewenden lassen, dass der Kapitalismus ohnehin zusammenbreche. So eine Aussage ist mit dem wertabspaltungskritischen Diskurs nicht vereinbar und in unseren Publikationen auch nicht zu finden. Keins von uns hat je diese Behauptung aufgestellt.

Aber eines sollte in diesem Zusammenhang unbedingt Erwähnung und Erwägung finden, um unsere Position klar dargestellt zu wissen, wenn Jürgen Albohn schon diese Darstellung in seiner „Kritik" schuldig bleibt. Ein Bezug auf Klassen, so wie er im traditionellen Marxismus gemacht wird, stellt gleichzeitig einen Bezug zur Arbeit her. Dabei wird die Anstrengung, die Marx gemacht hat, um zu einer kritischen Beschreibung und Durchdringung der kapitalistischen Verhältnisse zu gelangen, verkürzt und auf den Kopf gestellt. Um auf ein Beispiel aus dem besprochenen Aufsatz heranzuziehen: Wenn Kapitalismus als eine Ansammlung von Tauschprozessen dargestellt wird, so ist die Grundlage für so eine Darstellung, dass nämlich erst der Tauschprozess den Wert, richtiger in Albohns Behauptungen die Werte, realisiere, ein schon auf der Ebene der Produktion angesiedelter ursprünglicher Tauschprozess. Der allerdings bezieht sich darauf, dass für die Ware Arbeitskraft nun ein Preis bezahlt werde, der nicht der von der Arbeitskraft hergestellten Menge an Werten entspricht - dieser ursprüngliche Tausch, ein vorgeblich ungerechter, konstituiert das Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis unserer Gesellschaft. So die traditionelle Darstellung akademischer oder proletarischer Marxrezeption.

Ausgeblendet bleibt dabei aber, dass dieser Tausch nur vorgeblich ungerecht und nur vorgeblich Tausch ist. Es wird hier nämlich ein Verhältnis konstituiert und das besteht darin, dass Arbeit – und zwar schon als abstrakte Arbeit – gegen die Garantie des Erhalts der gesellschaftlichen Verhältnisse „getauscht", richtiger mit der Garantie des Erhalts gesetzt wird. Arbeit lässt sich so gesehen nicht als Eigenschaft des Proletariats verorten, nicht als Tätigkeit einer sozial definierbaren Klasse, auch nicht als ontologisches Tätigsein der Menschheit schlechthin, das nur im Kapitalismus seine pervertierte Gestalt erhält, sondern als Verhältnis, das alle Beteiligten umfasst, welche konkrete Ausformung auch immer die je konkrete Unternehmung oder Lohnarbeit der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft – der Subjekte also – , annehmen mag. Wird aber Arbeit so nicht gesehen, also nicht als etwas, was diese Gesellschaft konstituiert und dies nur, indem sie als abstrakte und damit vergleichbare Arbeit alle gesellschaftlichen Prozesse einer bestimmten, historisch einmaligen Situation (meinetwegen „Produktionsordnung") aufeinander bezieht, so erscheint sie als etwas Immerwährendes, Ewiges, als „Stoffwechsel mit der Natur" anstatt als Stoffwechsel mit der Gesellschaft, die sie hervorbringt und antreibt, erscheint sie dann unter eine Herrschaft unterworfen, grad so, als wollten sich Leute anschicken, zu herrschen und zu diesem Zweck den Kapitalismus in die Welt setzen.

Was wir nun sagen, ist, dass der Kapitalismus an inhärente, innere Grenzen stößt, seine eigene innere Schranke hat, an der er mit sich selbst in Widerspruch gerät; und selbst diese Behauptung ist in den Debatten um Marx' Werk nichts Neues. Über diese unsere Aussagen und Beschreibungen verliert aber Jürgen Albohn kein Wort, dabei wäre hier genau der Punkt, an dem sich Dispute und Debatten lohnten: wie weit nämlich und über welche Verhältnisse hinaus sich Kämpfe entfalten müssen. Was bis jetzt unberücksichtigt und unbegriffen geblieben ist in den revolutionären Aktivitäten, wie sie deswegen zum Scheitern verurteilt waren, welche Auswirkungen, Stagnationen und Rückschritte dies in der Linken ausgelöst hatte, wäre Thema einer kritischen Auseinandersetzung mit der Wertabspaltungskritik, auch wie weit sie versucht, darauf Antworten zu geben, wie weit sie damit bis jetzt erfolgreich war oder auch nicht. Wenn nun im Zentrum unserer Überlegungen neben einer aktuellen Formulierung der Kritik der politischen Ökonomie auch die Subjektkonstitution steht, durch die Arbeiten von Roswitha Scholz ein Weg freigeschlagen wurde, die bürgerliche Gesellschaft als totalitäres Ensemble zu sehen, in dem die Abspaltung des Weiblichen nicht als untergeordneter, abgeleiteter Widerspruch begriffen wird, auch nicht als das andere Entgegengesetzte, hoffnungsfroh Transzendierende, sondern als mit dem Fetisch Wert gleichzeitig und gleichsam „gleichräumig" die Gesamtheit der Gesellschaft bestimmt, dann sind dies Themen, die die Kämpfe und auch die Neugestaltung betreffen.

Jürgen Albohn aber sieht das anders. Er tritt an mit dem Vorhaben, nachzuweisen, „dass zentrale theoretische Inhalte der spezifischen Marxinterpretation dieser Wertkritik keine Praxisimplikationen besitzen, mehr noch den Prozess emanzipativer Praxis im Hinblick auf das Widerspruchsverhältnis Kapital und Arbeit theoretisch blockieren". Je nun; diesen Nachweis führt er nicht. Vielmehr bleibt er auf der Ebene soziologischer Beschreibungen hängen, wenn er Kapital und Arbeit als Widerspruchsverhältnis beschreibt. Dass Kapital und Arbeit einander bedingen, ja, das das eine das andere ist, wird zwar erhellend, wenn die Abstraktionsebene weit genug vorangetrieben wurde, aber das ist ja nicht unseres Autors Anliegen. Er ordnet einfach Kapital und Arbeit klassenmäßig definierten, soziologisch-empirisch erfassten Menschengruppen zu, ohne auch nur einen Gedanken daran zu verschwenden, dass diese Menschengruppen ja auch abstrakt beschrieben werden, wenn es um die Gesamtheit des Modernen Ensembles und der Bewegung der Wertverwertung, um die Wertabspaltung geht. Da aber ist es durchaus möglich und geschieht im übrigen auch, dass so eine empirische Gesellschaftsklasse als Kapital beschrieben erscheint, als variables Kapital. Ebenso würde jedes Mitglied einer anderen empirischen Gesellschaftsklasse, der Bourgeoisie, empört und entrüstet die Unterstellung zurückweisen, es würde nicht arbeiten.

Die (revolutionäre) Praxis aber, die Jürgen Albohn der Theorie zur Seite stellen will und die Theorie dafür kritisiert, dass sie diesen Praxisbezug nicht aufweise, kommt ihm unter der Hand wieder nur als die empirische Tätigkeit, als das empirische soziale Verhalten definierter Gruppen, als Agieren und Reagieren daher. Wenn wir aber die Aporien von Kapital und Arbeit, um in diesem Bild zu bleiben, überwinden wollen, so wollen wir nicht einsehen, warum ausgerechnet bloß eine Art von Klasse unter den Zumutungen leidet, die diese Gesellschaft bereit hält. Alle oder keins – so beantworten wir die Frage nach denen, die diese gesellschaftlichen Verhältnisse umstoßen müssen; und danach richten wir auch die Frage, was denn nun revolutionäre Praxis sei.

Jürgen Albohn schweigt sich hier aus. Die innere Schranke – ein zentraler Bestandteil unseres theoretischen Diskurses – kommt bei ihm nicht vor. Die Abspaltung – unbekannt und unkommentiert. Subjektkonstitution, Aufklärungskritik, Moderne und Vormoderne – für unseren Autor unbeschriebene oder richtiger ungelesene Blätter. Wie also soll ich auf eine so geartete Kritik, die nur unter Anführungszeichen so genannt werden kann reagieren? Ich hätte ihm ja erst die Argumente in den Mund legen müssen, die gegen unseren Diskurs als Kritik ins Treffen geführt werden könnten. Ich hätte ja ihm die Feder führen müssen, mit der er Argumente aus unseren Diskussionen aufgreift, um sie an den eigenen Argumenten zu prüfen. Aber ich kenne ja seine Argumente gar nicht, die sich auf etwas beziehen, was wir geschrieben haben.

Ich habe es wenigstens versucht. Nicht verhehlen möchte ich aber, dass ich der Meinung bin und war – und dies auch der Redaktion der „grundrisse" mitgeteilt habe, bevor ich mich an die Antwort gemacht habe –, dass sie weder sich selbst noch Jürgen Albohn einen guten Dienst mit dem Abdruck seines Aufsatzes erwiesen hat. Diskussionen, so denke ich, sollten anders geführt werden; hier aber sieht es danach aus, dass zwei Kontrahenten in den Ring geschickt werden zum Gaudium des Publikums. Was dann dabei heraus kommt, ist bloß Schattenboxen, und ich hoffe, dass es in diesem Rahmen das letzte Mal war.

E-mail: gerold.wallner@chello.at

Nemo Klee
Kollektives Gedächtnis, Herrschaft und Befreiung
Theoretische und persönliche Überlegungen

Erinnerungen an Vergangenes sind für jede Herrschaft, aber auch für Widerstand von zentraler Bedeutung. Mit Denkmälern, Jahrestagen, Straßennamen, Schulbüchern, Bildern oder Fernsehsendungen versucht der Staat bestimmte Ereignisse in unserem Gedächtnis zu etablieren. Er stellt sich in eine legitimierende Kontinuität, dass seine Herrschaft vernünftig und das notwendige Ergebnis der Geschichte ist. Widerstand kann sich hingegen nicht nur über eine versprochene bessere Zukunft legitimieren, sondern muss auch versuchen, die Ereignisse, die uns die Herrschaft vergessen machen will, erinnerbar zu machen. Zum Beispiel kämpft der Grundrisse-Redakteur Robert Foltin (2004) gegen das Vergessen der subversiven Bewegungen in Österreich nach 1945. Nein, „Und wir bewegen uns doch", setzt er der herrschenden Gedächtnislücke entgegen. Der Kontinuität der Herrschaft tritt die Kontinuität des Widerstandes gegenüber.

Die revolutionäre Linke hätte aber auch Gründe genug, ihre Reihe schmerzhafter kollektiver und persönlicher Niederlagen aufzuarbeiten. Sie neigt nicht weniger zur Verdrängung als die Herrschaft selbst. In diesem Artikel sollen Theorien zur Funktionsweise des kollektiven Gedächtnisses dargestellt werden. Vor dem Hintergrund der Gedächtnistheorien von Walter Benjamin und Friedrich Nietzsche wird die Frage aufgeworfen, welche Rolle die Aneignung von Erinnerungen im Kampf für die Befreiung vom Kapitalismus spielen kann. Dieser Artikel hat eher fragmentarischen Charakter und stellt Fragen, auf die ich momentan noch keine vollständigen Antworten geben kann.

A. Herrschaft und Gedächtnis

In der westlichen Welt findet seit den 80er Jahren ein wahrer Memory-Boom statt. Erinnerung und kulturelles Gedächtnis sind Lieblingswörter der Feuilletons. Mensch streitet über das Holocaustdenkmal, die alliierte Bombardierung Deutschlands oder den 8.Mai. In Österreich ließ die Regierung mit großem Aufwand 2005 den 50.Jahrestag des Staatsvertrages feiern. Der Zeitzeuge hat den Historiker fast schon aus den TV-Dokumentationen verdrängt. Erinnern ist „in". Was sind nun die oft undefinierten Begriffe kollektives und kulturelles Gedächtnis und wie funktionieren sie? Das Gedächtnis ist keine Festplatte, auf der Ereignisse wirklichkeitsgetreu abgespeichert werden und per Klick wieder abgerufen werden können. Diese Erkenntnis ist nicht neu. Maurice Halbwachs versuchte in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts die Fragen nach dem Inhalt und der Funktionsweise des Gedächtnisses zu beantworten.

1. Das kollektive Gedächtnis und seine sozialen Rahmenbedingungen

Der Soziologe Maurice Halbwachs (1877-1945) entwickelte in Abgrenzung zu Freud und seinem

ehemaligen Lehrer Henry Bergson eine Theorie des „kollektiven Gedächtnisses". In seiner zentralen Schrift „Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen" von 1925 stellt er die These auf, dass „das gesellschaftliche Denken wesentlich ein Gedächtnis ist, und dass dessen ganzer Inhalt nur aus kollektiven Erinnerungen besteht, dass aber nur diejenigen von ihnen und nur das an ihnen bleibt, was die Gesellschaft in jeder Epoche mit ihrem gegenwärtigen Bezugsrahmen rekonstruieren kann" (Halbwachs 1985: S.360). Die Geschichte wird von Epoche zu Epoche neu retuschiert, um sie den aktuellen Denkweisen der Menschen und ihren Vorstellungen von Vergangenheit anzupassen (ebenda: S.231). Die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft, wie Familie, Religionsgemeinschaften oder Klassen, haben jeweils ihr eigenes kollektives Gedächtnis. Das Individuum braucht diese sozialen Rahmen, um sich erinnern zu können und macht sich den Standpunkt der Gruppe zu eigen (ebenda: S.199). Zerbricht eine Gruppe, verschwinden die mit ihr verbundenen Erinnerungen. Verändern sich die sozialen Rahmen, passt sich die Konstruktion der Erinnerungen an (ebenda: S.350).

Jede Familie schafft sich durch Erinnerungen ihre eigene Identität, die sich von anderen unterscheidet. Religiöse Gemeinschaften versuchen durch Rituale, Texte und Traditionen ihre Vergangenheit immer wieder zu rekonstruieren (ebenda: S.296). Bei den gesellschaftlichen Klassen sieht Halbwachs den Adel während des *ancien regimes* als Grundpfeiler des kollektiven Gedächtnisses, weil der Titel und die damit verbundene Familiengeschichte von Generation zu Generation weiter vererbt wurde und diese Klasse legitimierte (ebenda: S.378). Auch das aufsteigende Bürgertum musste sich zunächst legitimieren, indem es sich wie die Adeligen eine glorreiche Familiengeschichte zulegte.

In dieser Schrift „Stätten der Verkündigung im Heiligen Land" machte Halbwachs eine Anmerkung, wie Konflikte durch Erinnerungen auftreten können. Er nahm an, dass die Gegner des Christentums versuchten, Orte zu entstellen, die zum Zeichen des christlichen Glaubens wurden. „Es wäre dies ein ganz ähnlicher Vorgang wie jener, bei dem eine Ordnungsmacht in einer frühern aufrührerischen Großstadt ganze Viertel zerstört, Herde des Aufstands oder Schauplätze revolutionärer Kämpfe, die dort breite Prachtstraßen anlegt, große öffentliche Gebäude errichtet, um alle Erinnerungen auszulöschen, die diese Orte überschatten" (Halbwachs 2005: S.166f.). Diese Stelle ist wohl offensichtlich eine Anspielung auf Paris nach der Pariser Kommune von 1871. Erinnerungen an Aufstände werden schwächer, wenn die mit ihnen verbundenen Orte einfach verschwinden.

Halbwachs unterstrich in der Schrift „Das kollektive Gedächtnis" die räumliche Einbettung des Gedächtnisses. Wenn zum Beispiel ein Gewerkschaftsfunktionär an einer Fabrik vorbei geht und sich ihre Lage vergegenwärtigt, so ist das für ihn nur ein Teil eines ausgedehnten Raumes, der alle Fabriken umfasst und Erinnerungen an Lohnverträge und Streitigkeiten wach ruft (Halbwachs 1967: S.140). Die Erinnerungen von Bauern in traditionellen Agrargesellschaften sind an den Boden und den Familienbesitz gebunden und bleiben besonders gut bewahrt, da sich die Umgebung mit der sie verbunden sind, kaum verändert (ebenda: S.139). Auch eine Familie richtet ihre Umgebung so ein, dass Gegenstände Erinnerungen repräsentieren. Versucht jemand von außen diese materielle Ordnung, zum Beispiel durch den Abriss von Häusern und Straßen zu verändern, wird er auf den Widerstand der Gruppe stoßen, da diese Räumlichkeit die Macht der lokalen Traditionen und Erinnerung repräsentiert (ebenda: S.134).

Halbwachs, der stark von Emil Durkheim beeinflusst wurde und gemäßigter Sozialist war, entwirft mit seinen Thesen zum sozialen Charakter von Erinnerungen keinesfalls eine marxistische Theorie, dass Erinnerungen Klassencharakter hätten und um das Gedächtnis der verschiedenen Klassen ein Kampf ausgetragen würde. Die Gruppen erscheinen als abgeschlossene Zirkel und ihr gesellschaftliches Sein spiegelt sich in ihrem Bewusstsein, sprich Gedächtnis, nicht einfach wieder, sondern das Individuum kann durch die Kommunikation mit der Gruppe sein/ihr Gedächtnis überhaupt erst herstellen. Erinnerungen sieht Halbwachs relativ konfliktfrei, weil sie ja immer so konstruiert werden, dass sie den aktuellen Vorstellungen und Konventionen der Gruppen entsprechen, scheinbar ohne Beeinflussung von außen. Auch in stark hierarchischen Organisationen, wie z.B. die christlichen Kirchen rekonstruiert die Gruppe ihr Gedächtnis selbst, ohne dass Halbwachs zwischen oben, dem bürokratischen Apparat und unten, den Gläubigen, unterscheidet. Konflikte treten erst dann auf, wenn räumliche und soziale Bezugsrahmen von außen zerstört werden.

2. Das kulturelle und kommunikative Gedächtnis

Der Ägyptologe Jan Assmann (1999) untersucht in seinem in Fachkreisen berühmten Buch „Das kulturelle Gedächtnis" die Erinnerungen in den frühen Hochkulturen Ägyptens, Israels und Griechenlands unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der Schrift. Bei der Entwicklung seiner eigenen Gedächtnis-Theorie knüpft er positiv an Halbwachs an und versucht das heute noch gültige an dessen Thesen herauszuarbeiten. Was Assmann vor allem

von Halbwachs übernimmt, ist der „sozial-konstruktivistische“ Ansatz (Assmann 1999: S.47) der sozialen Bedingtheit der Vergangenheit. Anknüpfend an diese Erkenntnisse differenziert Assmann den Begriff des kollektiven Gedächtnisses weiter aus.

Das kommunikative Gedächtnis entsteht naturwüchsig aus der Interaktion von Individuen, die der Mensch mit seinen ZeitzeugInnen teilt. Es ist wenig geformt und nicht kanonisiert. Diese meist mündlich weitergegebene Geschichte reicht höchsten 80 bis 100 Jahre zurück. Mit dem Tod ihrer TrägerInnen stirbt auch das Gedächtnis (ebenda: S.50). „Die Teilhabe der Gruppe am kommunikativen Gedächtnis ist diffus. Zwar wissen die einen mehr, die anderen weniger, und das Gedächtnis der Alten reicht weiter zurück als das der Jungen. Aber es gibt keine SpezialistInnen und ExpertInnen solcher informellen Überlieferungen, auch wenn sich Einzelne mehr und besser erinnern als andere“ (ebenda: S.53). Im Unterschied dazu ist das kulturelle Gedächtnis hierarchisch. Seine Träger sind „ExpertInnenen“ wie SchamanInnen, KünstlerInnen, PriesterInnen oder GeschichtsprofessorInnen. Diese Elite versucht jenseits der Alltäglichkeit eine absolute Geschichte zu wahren. In schriftlosen Gesellschaften spielen Mythen, Feste und Riten eine wichtige Rolle bei der Festigung des kulturellen Gedächtnisses. Allgemein hat es aber eine hohe Affinität zur Schriftlichkeit. Mit Festschreibung ist Interpretation verbunden, die von ExpertInnen vorgenommen wird. Vor diesem Hintergrund kann auch Geschichtsschreibung als Teil des kulturellen Gedächtnisses definiert werden. Die absolute Gegenüberstellung von Gedächtnis und Historie stammt aus der Zeit des preußischen Historismus und basierte auf einem Objektivismus, der heute überholt ist.

3. Herrschaft, Erinnerungen und Vergessen

„Staat und Schrift gehören zusammen und bilden zusammen das Symbolsystem der kulturellen Memoria sowie die Rahmenbedingungen seiner Stabilisierung. Der Staat und das heißt: die Ungleichheit, die Unterwerfung unter ein hierarchisches System von Befehl und Gehorsam, ist der Preis, den die Menschheit für die Humanisierung des kulturellen Gedächtnisses zu zahlen hatte“ (Assmann 1999: S.56f.). So glaubte mensch im ägyptischen Altertum, dass ohne den Staat, der das Vergessen unter Strafe stellte, die Gesetze der Mitmenschlichkeit aus der Erinnerung verschwinden würden. So ist Gedächtnis auch immer mit sozialen Verpflichtungen für die Gegenwart verbunden. Verlust von Vergangenheit wurde mit dem Verschwinden von sozialen Tugenden, Gemeinsinn und Gerechtigkeit gleichgesetzt.

Der deutsche Philosoph Friedrich Nietzsche erkannte diesen Zusammenhang zwischen Moral und Erinnerungen. Nietzsche will den Menschen aber im Gegenteil aus diesen sozialen Verstrickungen befreien, da dieses Gedächtnis durch Rituale, Verstümmelungen und Opfer den Menschen eingebrannt wurde. In seiner Schrift „Genealogie der Moral“ von 1887 preist Nietzsche die Vergesslichkeit, weil damit wieder Platz für Neues und für Regieren sowie Vorausbestimmen geschaffen werde (Nietzsche 1999: S.291f.). Die Vergesslichkeit sei eine „Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung“, ohne die es kein Glück und keine Gegenwart gäbe. Ein Mensch, dessen Hemmungsapparat beschädigt werde, wird mit nichts mehr fertig. Nietzsche sieht, dass Erinnerungen ebenso wie das schlechte Gewissen, welche durch Strafen geschaffen wurde, ein Mittel sind, natürliche Instinkte nicht nach außen zu verlagern, sondern nach innen, gegen sich selbst (ebenda: S.322). So schaffe sich die staatliche Ordnung furchtbare Bollwerke gegen die alten Instinkte der Freiheit. Nur was nicht aufhört, weh zu tun, würde ins Gedächtnis eingebrannt werden „Es ging niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nötig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingsopfer gehören), die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Castrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Culte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grund Systeme von Grausamkeiten) – alles das hat in jenen Instinkten seinen Ursprung, welche im Schmerz das mächtigste Hülfsmittel der Mnemonik errieth“ (ebenda: S.295). Nietzsche nimmt hier mit seinen wenigen Ausführungen zwei Theorieansätze der Postmoderne vorweg: Die Körperlichkeit von Erinnerungen, sowie die Verinnerlichung der staatlichen Gewalt durch die Individuen selbst. Auch den Gedanke von Adorno / Horkheimer, dass der Mensch sich furchtbares antun musste, bevor er zum zivilisierten Wesen wurde, hat Nietzsche hier schon formuliert. Interessant ist, dass er damit schlechtes Gewissen mit Erinnerungen und Strafen in Verbindung bringt. So hätten sich besonders die Deutschen mit furchtbaren Mitteln ein Gedächtnis gemacht, um pöbelhaften Grund-Instinkten und brutaler Plumpheit Herr zu werden (ebenda: S.296). Nur ein Mensch, der sich aus der Zwangsjacke des Gedächtnisses und des schlechten Gewissens befreit, hat die Fähigkeit und den Willen zur Macht.

Schon in der Abhandlung „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ beschäftigt sich Nietzsche mit der Rolle von Erinnerungen. Er wendet sich gegen die Mumisierung des Lebens durch die Historie. Das Leben soll über die Historie zur Gericht sitzen und in seinem Interesse mit unnützer Vergangenheit brechen, anstatt sie wie eine

Kuh immer wiederzukäuen. Hier spricht er sich für ein aktives Vergessen aus, in dem der Mensch bewusst versucht, Perioden und Ideen aus seinem Gedächtnis zu streichen: „Mitunter aber verlangt eben dasselbe Leben, das die Vergangenheit braucht, die zeitweilige Vernichtung dieser Vergessenheit; dann soll es eben gerade klarwerden, wie ungerecht die Existenz irgendeines Dinges, eines Privilegiums, einer Kaste, einer Dynastie zum Beispiel ist, wie sehr dieses Ding den Untergang verdient. Dann wird die Vergangenheit kritisch behandelt, dann greift man mit dem Messer an seine Wurzel, dann schreitet man grausam über alle Pietäten hinweg“ (Nietzsche 2000: S.119). Dieser Prozess sei aber für die Menschen nicht ungefährlich, da sie selbst Produkte dieser Vergangenheit sind. Die neue Natur, die die Menschen dadurch nehmen, könnte auch schwächer sein als die alte.

Assmann kritisiert an Nietzsche, dass ihm die Möglichkeit eines rettenden Charakters von Erinnerungen entgangen sei (Assmann 1988: S.73). Gibt es einen staatlich festlegten verbindlichen Kanon, dann heißt erinnern gehorchen. Es gibt aber auch ein subversives und alternatives Gedächtnis von unten. Mit ihm kann Erinnerung einen befreienden Charakter haben, in dem sich das „Volk“ als geschichtliches Subjekt legitimiert. Assmann spielt hier auf die jüdische Erinnerungskultur an. Aber auch jede andere Gruppe, die sich gegen existierende Herrschaftsverhältnisse stellt, schafft sich ihre Gegenerinnerung, sucht in der Geschichte Alternativen und stellt sich in Traditionen. Nietzsche könnte mensch auch entgegnen, dass gerade das Vergessen bestimmter schmerzhafter Ereignisse im Interesse der staatlichen Gewalt liegt. Auch Assmann weist darauf hin, dass es im Falle von Verbrechen gegen die Menschlichkeit, wie den Holocaust, nicht von der heilenden Kraft des Vergessens gesprochen werden kann. Das Schweigen ist in diesen Fällen eines von TäterInnen gegenüber ihren Opfern, die versuchen den Genozid durch einen „Memozid“ dem Vergessen preis zu geben.

Der Zusammenhang zwischen Gedächtnis und (staatlicher) Gewalt sei Halbwachs, der Nietzsche nie rezitierte, entgangen, lautet ein Kritikpunkt von Assmann. Ein gemachtes oder angezüchtetes Gedächtnis, das durch Fremdeinwirkung geschaffen wurde, kommt bei Halbwachs nicht vor. Bei ihm entsteht das Gedächtnis vielmehr „autopoietisch“ durch die Kommunikation der Gruppe (ebenda: S.59). In seinem theoretischen Konzept gäbe es deshalb kein kulturelles Gedächtnis. Assmann weist hier sicherlich auf einen zentralen Schwachpunkt in Halbwachs’ Theorie hin: Den Staat, der mit Denkmälern, Feiertagen oder Schulbüchern versucht, das historische Gedächtnis seiner BürgerInnen zu formen, ignoriert Halbwachs weitgehend. Er macht dabei keinen Unterschied zwischen der rekonstruierten Vergangenheit einer Familie und einer Religionsgemeinschaft wie dem Christentum. Da Halbwachs Staat und Herrschaft in seiner Theorie der kollektiven Erinnerungen ignoriert hat, wurde ihm die politische Brisanz des Themas nicht deutlich.

B. Befreiung und Erinnern

Der Post-Operaist Antonio Negri empfahl 1981 der Linken das Vergessen. Mit dem Vergessen ihrer schmerzhaften Niederlagen, vor allem in Italien, bekäme die Linke wieder eine gesunde Psyche und Kraft für neue Kämpfe. Ewiges Kopfzerbrechen und Wiederkäuen der Vergangenheit sei kontraproduktiv. Das Proletariat könne sein Verhältnis zur Vergangenheit nur über die Arbeit herstellen, deshalb erinnere es sich in erster Linie an Entfremdung. Bezogen auf die revolutionäre Jugendbewegung der damaligen Zeit glaubte Negri, dass eine Generation ohne Gedächtnis revolutionärer wäre. „Die bestehenden Erinnerungen an 1968 und an die zehn Jahre danach sind heute nur noch die Erinnerungen des Totengräbers (…). Die Jugendlichen von Zürich, die Proletarier von Neapel und die Arbeiter von Danzig brauchen keine Erinnerung (…), kommunistischer Übergang bedeutet die Abwesenheit der Erinnerung“ (zitiert nach Wright 2005: S.188). Negri warf damals seinen ehemaligen GenossInnen vor: „Euer Gedächtnis ist eurer Gefängnis geworden“ (ebenda: S.188).

So versuchen Negri und Hardt im „Empire“ auch die ganze Welt zu erklären, nicht aber die Gründe für die Niederlagen der KommunistInnen aller Facetten im 20.Jahrhundert. Ganz ohne geschichtlichen Bezug kommen sie dann aber doch nicht aus, wenn sie im letzten Kapitel den Heiligen Franz von Assisi, die antifaschisti-









schen WiderstandkämpferInnen und den AktivistenInnen des IWW (Industrial Workers of the World) in Abgrenzung zu den ParteibürokratInnen der Kommintern hinstellen (Negri /Hardt 2003: S.418f.).

1. Erwachen als Wiederaneignung der Geschichte

Im Gegensatz zu Negris Appell zum Vergessen entwickelte Walter Benjamin eine Theorie von Erinnerung, die er ganz in den Dienst der Befreiung der Menschheit und der Utopie stellte. Benjamin gehörte zum Kreis um das Institut für Sozialforschung und somit zur Frankfurter Schule um Adorno und Horkheimer. Das Thema Erinnerungen beschäftigte Benjamin über 10 Jahre. Sowohl in der „Berliner Chronik" von 1932 als auch in dem unvollendeten Passagen-Werk spielen sie eine wichtige Rolle. Nach seiner Flucht vor der deutschen Wehrmacht nach Frankreich und kurz vor seinem Selbstmord schrieb er 1940 die berühmten „Geschichtsphilosophischen Thesen". Dieser Text gilt als einer der schönsten, aber auch rätselhaftesten, philosophischen Texte des 20.Jahrhunderts.

Vor dem Hintergrund der Niederlage der Arbeiterbewegung und dem Sieg des Nationalsozialismus versuchte er den historischen Materialismus neu zu bestimmen, da der Sieg der Barbarei über die Zivilisation mit der herkömmlichen marxschen Geschichtstheorie nicht mehr zu erklären war. Vor allem verabschiedete sich Benjamin von dem Geschichtsbild der deutschen Arbeiterbewegung, die an die kontinuierliche Entwicklung des Fortschritts glaubte und führte einen neuen Zeitbegriff ein.

Nicht in der Zukunft, sondern in der Geschichte und in den Erinnerungen sah Benjamin das Potenzial für die Befreiung der Menschheit. Es könne für die revolutionäre Klasse, das Proletariat nicht darum gehen, objektive Entwicklungsgesetze zu vollstrecken, sondern im Gegenteil das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen (Benjamin 1969: S.276). Revolutionen sah Benjamin nicht als Lokomotiven der Geschichte, sondern als ihre Notbremsen. Bei der Sprengung des Kontinuums sollen Erinnerungen helfen. Über die jüdische Gedächtniskultur schrieb er: „Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eindenken. Dieses entzaubere ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte" (ebenda: S.279). Im Passagen-Werk zitierte Benjamin den jungen Marx: „Die Reform des Bewusstsein besteht nur darin, dass man die Welt ... aus dem Traum über sich selbst aufweckt" (zitiert nach Benjamin V I, 1982: S.570). Erinnerung und das Erwachen als Form der Bewusstwerdung des Vergangenen bieten die Möglichkeit, vergangene Glückserfahrungen zu aktualisieren und gegen die offizielle Überlieferung zu bewahren, sowie sich alle Ereignisse zu vergegenwärtigen, um der Herrschaft jeden Sieg in Frage zu stellen (Opitz /Wizisla, Band I, 2000: S.290). Erinnerungen waren für Benjamin aufblitzende Bilder. „Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten" (Benjamin 1969: S.270). Die Bilder, die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnern, gestalten die Vergangenheit in neuer Form (Opitz / Wizisla, Band I, 2000: S.265). Diese Vergangenheit war nie so aktuell wie im Moment des Erinnerns, deren Auslöser für Benjamin vor allem Momente der Gefahren waren. Die Bilder seiner eigenen Kindheit versuchte Benjamin hingegen auf Spaziergängen durch Berlin wiederzugewinnen.

Neben diesen spontan aufblitzenden Bildern sprach Benjamin aber auch von der Möglichkeit eines aktiven Erinnerns, das einem Graben in den Schichten der Vergangenheit gleiche. „Denn Sachverhalte sind nur Lagerungen, Schichten, die erst der sorgsamsten Durchforschung das ausliefern, was die wahren Werte, die im Erinnern stecken, ausmacht: die Bilder, die aus früheren Zusammenhängen losgebrochen als Kostbarkeiten in den nüchternen Gemälden unserer späten Einsicht (…) stehen. Und gewiss bedarf es, um Grabungen mit Erfolg zu unternehmen, eines Planes" (zit. nach ebenda: S.266). Durch das bewusste Erinnern können sich die Menschen das Wertvolle der eigenen Vergangenheit wieder aneignen.

Vor dem Hintergrund der Neubestimmung des historischen Materialismus zog Benjamin den Schluss, dass die unterdrückte Klasse nicht mehr im Namen der Zukunft kämpfen kann. Sie tritt als Subjekt der historischen Erkenntnis als rächende Klasse auf, „die das Werk der Befreiung im Namen







von Generationen Geschlagener zu Ende führt" (Benjamin 1969: S.275). Erst eine befreite Menschheit hätte eine zitierbare Vergangenheit erkämpft (ebenda: S.269). Benjamins Erinnerungstheorie wurde lange nicht wahrgenommen und erst mit dem Memory-Boom seit den 80er Jahren erforscht.

Nach der abstrakten theoretischen Ebene möchte ich nun das Problem der Erinnerung auf einer persönlichen Ebene behandeln.

2. Haben wir (k)eine Tradition und (k)ein kollektives Gedächtnis?

Für mich spielte Geschichte in Form des kollektiven Gedächtnisses immer eine wichtige Rolle. In der Anfangsphase meines politischen Engagements ging es mir darum, die Darstellungen der Schulbücher in Frage zustellen. Ich wollte den anderen Jugendlichen zeigen, welche Leichen die Sozialdemokratie im Keller hat, welche Revolutionen und RevolutionärInnen ausgelassen wurden und warum. Gegen die „Geschichtsfälschung" der Herrschaft (LehrerInnen) sollte die wahre Geschichte der Revolutionen und des Antifaschismus gestellt werden. Uns in der Gruppe gab das zwar Kraft, aber den anderen SchülerInnen fehlten die „sozialen Rahmen", um mit diesem kollektiven Gedächtnis etwas anfangen zu können. Auf der Suche nach alternativen Darstellungen landeten wir bald bei der DDR-Geschichtsschreibung und damit bei einer Legitimationswissenschaft.

In der zweiten Phase änderte sich mein Verhältnis zur Geschichte völlig. Nun ging es nicht mehr darum, sich die RevolutionärInnen ins Gedächtnis zu rufen und zu verteidigen, sondern die Ursachen ihrer Niederlagen wissenschaftlich zu analysieren. Die Frage der Tradition wurde ausgespart und die Fakten der sozialgeschichtlichen „bürgerlichen" Forschung zusammengetragen statt widerlegt, um zu begreifen, warum der Sozialismus scheiterte. Ich trat nun von außen an die Geschichte heran, als wenn ich selbst nicht Teil von ihr wäre. Warum beschäftige ich mich eigentlich immer mit Geschichte? Weil es dort Kämpfe gab, die in meinem Leben nicht stattfanden?

Geschichte und kollektives Gedächtnis spielten in der kommunistischen Linken oft die Rolle der Selbsttäuschung. Auf dem Boden eines orthodoxen Verständnisses des Historischen Materialismus sah es so aus, als ob die Geschichte auf der eigenen Seite mitkämpfe. Entweder weil mensch glaubte, historische Gesetzmäßigkeiten zu vollstrecken oder sich in Endzeiten wie der „Fäulnis des Imperialismus" oder „Spätkapitalismus" zu befinden. Eine ähnliche unrühmliche Rolle spielten Traditionen, besonders in den K-Gruppen der 70er Jahre. Sie fühlten sich weniger klein und bedeutungslos, weil sie in der Tradition der KPD Ernst Thälmanns mit Millionen Anhängern standen oder sich auf die GenosseInnen an der Macht bezogen. So stritten sie sich um das Erbe der revolutionären ArbeiterInnenbewegung der Zwischenkriegszeit, deren Konkurrenzmasse in den sozialdemokratisierten KP's eine schmähliche Karikatur abgab. Die 68er hatten sich noch als „Neue Linke" bezeichnet, das war aber den K-Gruppen anscheinend zu wenig an Identität. Nach dem Scheitern des Staatssozialismus 1989 versuchten viele ost- und westdeutsche Linke, die DDR in ihren Erinnerungen zu retten, indem sie ihre Ausführung mit dem Satz, „In der DDR war ja nicht alles schlecht", begannen, statt eine Flasche Sekte aufzumachen.

Heute müssen wir mit der Tradition des Staatssozialismus restlos brechen. Der Versuch den Sozialismus als Staat zu denken (zentralisierte Kommandowirtschaft basierend auf Staatseigentum mit dem Herrschaftsmonopol einer Kaderpartei) ist kläglich gescheitert und konnte nicht zur Befreiung und Emanzipation der ArbeiterInnenklasse führen. Der Staatssozialismus löste noch nicht einmal sein Versprechen ein, rationaler, effektiver und sozialer als der Kapitalismus zu sein. Wer die Welt verändern will, ohne die Macht zu übernehmen, der kann sich nicht in die Traditionen von Staaten oder Institutionen stellen. Ebenso wenig macht es Sinn, heute nach alternativen Traditionen zu suchen, weil der Linkskommunismus oder Anarchismus nur unmittelbar nach der Novemberrevolution eine Rolle spielte und Kinder ihrer Zeit waren.

Sind wir deswegen unbeschriebene weiße Blätter ohne Traditionen und kollektives Gedächtnis? Eine andere Möglichkeit wäre sich in die Tradition der Rebellion und des Widerstandes gegen Unterdrückung von Staat und Kapital zu stellen. Wir könnten uns auf alle Revolten von der Oktoberrevolution 1917, Spanien 1936 über die Befreiungsbewegungen in der „3.Welt" bis zu den Aufständen von Budapest 1956, Paris 1968, Italien 1969 sowie Peking 1989 stellen. Ausgangspunkt dieses Bezuges wäre dann der kategorische Imperativ des jungen Marx, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes Wesen ist. Diese Ereignisse sprengten, um mit Benjamin zu sprechen, das Kontinuum der Herrschaft für blitzartige Momente auf.

Ist es nicht anderseits anmaßend sich in die Tradition von Kämpfen zu stellen, für die wir als „Revolutionäre in einer nicht revolutionären Zeit" nicht unsere Knochen hinhalten mussten? Wir sollten zumindest das kollektive Gedächtnis an die Möglichkeit des Widerstands wach halten. All diese





Bewegungen und Aufstände waren Momente, in denen sich Menschen gegen die Macht erhoben und diese nur für kurze Zeit als „Papiertiger" erscheinen ließen. Außerdem demonstrierten sie das „Lob der Dialektik". Einige Monate vor den Erhebungen wäre jedeR, der sie voraussagt hätte, zum Geisteskranken erklärt worden. Heute wollen uns die Herrschenden vergessen machen, dass es Momente der Rebellion gab, wenn es sich auf ihre eigene Geschichte bezieht. Andere Möglichkeiten sind Vereinnahmung oder Dämonisierung. Wie schon Lenin schrieb, werden RevolutionärInnen nach ihren Tod entweder mit zügellosen Lügen verleumdet oder in „harmlose Götzen" verwandelt, denen mensch die „revolutionäre Spitze" abbricht. So wird heute versucht, die 68er Bewegung zu dämonisieren als GeburtshelferInnen des Terrorismus oder mit ihren netten Anekdoten die Geschichte der BRD etwas aufzupeppen. Aus Rosa Luxemburg wird eine linkssozialdemokratische Frauenrechtlerin.

Beim Rückblick auf die Geschichte geht es nicht darum, nostalgisch zu seufzen und ein „Ach, damals" auszustoßen. Wenn wir mit dem heutigen Bezugsrahmen vergangene Ereignisse rekonstruieren, dann geht es darum, daraus einen Nutzen für den Kampf in der Gegenwart zu ziehen. Auch wenn wir in keiner Tradition stehen, müssen wir nicht alles neu erfinden. In der Geschichte können wir unzählige Formen von Widerstand gegen den Kapitalismus finden: Demonstrationen, ziviler Ungehorsam, Sabotage, Befehlsverweigerung, Ausstieg, Boykott, unterschiedliche Formen von Aufständen und Streiks sowie Angriffe auf Ideologie in Form von Kunst. Um zu entscheiden, welche Kampfformen noch heute effektiv oder uneffektiv sind, müssen wir sie erst einmal kennen. Auch Erfahrungen müssten nicht immer wieder neu gemacht werden. Wir wissen auch vor dem ersten Schuss, dass die Herrschenden über Leichen gehen werden, um ihre Macht zu verteidigen.

Für die Erforschung von Widerstandsformen von unten bietet sich Oral History (mündliche Befragung von Zeitzeugen) an. Ohne mündliche Quellen werden wir Geschichte immer nur durch die Brille von Staaten, Organisationen und Parteien sehen. Außerdem waren und sind diese Institutionen oft nicht in der Lage, verdeckten Widerstand überhaupt zu dokumentieren. Was für die Widerstandsformen gilt, gilt auch für die Theorie. Ein „Zurück zu Marx" oder „Zurück zu X" ist heute zu wenig. Dennoch wurden bei Marx, den LinkskommunistInnen, AnarchistInnen, im westlichen Marxismus, im Operaismus oder in der Kritischen Theorie Debatten geführt, aus deren Splittern wir Bausteine für eine Theorie der Befreiung zusammensetzen können. So muss gerade das theoretische Wissen aufgearbeitet und erinnert werden. Dabei kann es nicht darum gehen, diese Theorien bis in kleinste Detail mit all ihren Widersprüchen und unterschiedlichen Phasen zu rekonstruieren. Ausgangspunkt sind die Fragestellungen der heutigen Zeit.

Um eine Analyse der Gründe für die Niederlage des Kommunismus im 20. Jahrhundert werden wir nicht vorbei kommen. Die Herangehensweise „hätte Lenin nur diesen oder jener Fehler nicht gemacht" oder „es war einfach noch zu früh" können wir uns sparen. Geeigneter wäre die Herangehensweise Benjamins, der 1940 erkannte, dass die Niederlage, der Sieg des Faschismus und der Hitler-Stalin-Pakt, zu einer grundlegenden Neubestimmung der Theorie führen müsste. Auf die Frage nach den Ursachen der Niederlage muss die theoretische Neubestimmung folgen.

3. Brauchen wir (k)eine Identität?

Kollektives Gedächtnis ist laut Halbwachs eine Konstruktion auf dem Boden der gegenwärtigen Bedürfnisse einer Gruppe. Wenn wir uns in keine Tradition von vergangenen Staaten oder Bewegungen stellen, so heißt das, dass wir auch ihre Identitäten nicht übernehmen. John Holloway begreift Identität in erster Linie negativ. Die Herrschaft möchte, dass wir der Identität entsprechen, die sie uns vorgibt: „JedeR an seinem Platz" und „Nicht aus der Reihe tanzen". Wir sind zwar die ArbeiterInnenklasse, aber wollen sie nicht sein. Rebellion ist nach Holloway Widerstand gegen Identität.

Auch linke Politik wurde in identitäre Formen gekleidet, die einem Kleingärtnerverein in Nichts nachstanden. Die Autonomen hatten Anfang der 90er Jahre einen strengeren Dress- und Geschmackscode als jede Yuppie-Disko. Kurzgeschorene Haare, blaue oder schwarze Kapuzenpullis,

Aufnäher auf dem Rucksack, Punk-Musik im Ohr und schlechte Ernährung galten als Tugend. Die einen borgten ihre Identitätssymbole von Punkbewegung und Intifada, die KommunistInnen aus der untergegangenen AbeiterInnenbewegung. Mensch schuf sich seine Parallelwelt, wo mensch sich im „warmen Mief der Gruppe“ wohl fühlte und sich vom Rest der Gesellschaft immer mehr isolierte.

Viele Dinge sollten wirklich im Museum für die Geschichte der ArbeiterInnenbewegung verschwinden. Das Hammer- und Sichelsystem ist heute nicht nur durch die Verbrechen des Staatssozialismus diskreditiert, sondern antiquiert, weil die EU-subventionierten Bauern nur ein paar Prozent der Bevölkerung ausmachen, weltweit die StadtbewohnerInnen die Mehrheit bilden und die Bedeutung von körperlicher Arbeit im Postfordismus zunehmend geringer wird. Viele ArbeiterInnenlieder preisen die Arbeit und wir wurden nicht „in düstern Kinderjahren früh schon alt“. Die heutige Gesellschaft hat keinen „sozialen Bezugsrahmen“ zu diesen Symbolen. Warum sollte mensch versuchen, diese untergegangene Welt wiederherzustellen?

Eine neue revolutionäre Bewegung muss Symbole neu erfinden. Wir wollen aus den verschiedenen Teilen der Gesellschaft an gemeinsamen Kämpfen und Debatten teilnehmen und keine neue ständische Parallelwelt, heute auch Subkultur genannt, aufbauen. Ohne jegliche Identität und Symbole wird eine revolutionäre Bewegung aber nicht auskommen.

4. Das autobiographische und kommunikative Gedächtnis als Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte

Statt uns nur über die Gedächtnislücken der Eliten zu ereifern, sollten wir auch über unsere eigenen nachdenken. Neben dem kollektiven Gedächtnis des Widerstandes gibt es auch das autobiographische Gedächtnis jedes/r Einzelnen. Auch dies wird laut Halbwachs in Bezug zu unseren sozialen Rahmen immer wieder neu „upgedated“ und ist auf die Kommunikation mit Anderen angewiesen. So sind auch unsere Erinnerungen verformt, durch Vergessen, Verdrängen oder durch Übertragung unseres heutigen Wissens in die Vergangenheiten. Selbst Erlebtes, Angelesenes und Gehörtes vermischen sich zu einem Brei, der nur schwer wieder zu zerlegen ist. Da unsere Geschichte von Niederlagen und Irrtümern geprägt ist, beinhaltet sie viel Schmerzhaftes: Hoffnungen wurden enttäuscht, Freundschaften und Beziehungen gingen kaputt oder Berufschancen wurden zerstört. Wie alle Menschen neigen auch wir dazu, eine „Flussbegradigung“ durchzuführen. „In der Rückschau wird der nahezu unüberschaubar mäandrierende, sich in einer Vielzahl von Seitenarmen ergießende, mal aufgestaute und dann wieder voranstürzende Strom des eigenen Lebens kanalisiert zu einem breiten, geraden und gleichmäßigen dahin fließenden Wasserlauf“ (Wischermann 2002: S.94). So erscheint in den Erinnerungen alles Vergangene nur als notwendige Vorgeschichte zu unserem heutigen Verständnis. Chaos, Sinnlosigkeit und Diskontinuität verschwinden.

Wenn wir versuchen, diese „Flussbegradigung“ zu überwinden, können wir wahrscheinlich viel aus unseren Alltagserfahrungen in der Linken lernen und kritisch reflektieren, warum wir so geworden sind, wie wir sind. Welche Fehler wurden im Umgang mit Menschen oder bei Aktionen gemacht? Wie und warum sind bestimmte Hierarchien in Gruppen entstanden? Wie und warum kam mensch zu bestimmten Positionen? GenossInnen, die früher in gleichen Organisationen waren, werden schnell merken, wie selektiv ihr Gedächtnis ist, wenn sie mit anderen ZeitzeugInnen sprechen. Langfristig wäre es nicht schlecht, wenn es Oral-History-Projekte gäbe, um so die Geschichte des Widerstandes und Erinnerungen kritisch aufzuarbeiten. Kommunikatives Gedächtnis kann es nur geben, solange ZeitzeugInnen noch am Leben sind. Die bürgerliche Öffentlichkeit hat schon mit der Historisierung von 68 begonnen. Vielleicht könnten wir dem etwas entgegensetzen.

Wenn nämlich alle die alten Broschüren wegwerfen und schweigen, kann die Geschichte nicht mehr als Geschichte von unten rekonstruiert werden. Unsere kritischen Maßstäbe gegenüber der Gesellschaft sollten wir auch bei uns selbst anlegen. So kann die Auseinandersetzung mit unser autobiographischen Geschichte und Erinnerung dazu dienen, unsere Identität kritisch zu reflektieren.

5. Freude und Trauerarbeit

„Am Anfang war der Schrei“. Holloway hat die Gefühle wieder zum berechtigten Teil des Kampfes gemacht. Wer kann gegen das Unrecht kämpfen, der/die es nicht im tiefsten Inneren empfindet? Gefühle können eine wichtige Kraftquelle sein. Der kommunistische Vorbild-Kader der Komintern hatte keine Gefühle oder hatte sie zumindest fest im Griff. Ob Streikorganisation oder Liquidierung von „AbweichlerInnen“, er setzte die Entscheidungen der Partei unabhängig von den eigenen Empfindungen um. Gefühle waren Schwächen oder chaotische Elemente. Mitleid, Liebe oder Freundschaft waren dem Klassenkampf unterzuordnen. Die Geschichte hat gezeigt, dass sich solche „stahlharten“ Kader zu

Instrumenten für irrationale Verbrechen instrumentalisieren ließen. Auch die AkademikerInnen des wissenschaftlichen Sozialismus glaubten Gefühle überwunden zu haben. Wenn wir uns Erinnerung aneignen wollen, müssen wir lernen, wieder zu empfinden. Für die abermillionen Menschen, die im Namen des Kommunismus ermordet worden sind, ist Trauerarbeit angebracht. Für die Verbrechen, die von Kapitalismus, Kolonialismus und Nationalsozialismus begangen wurden, müssen wir Wut empfinden können und sie nicht nur als rationale Argumente gegen Krieg und Herrschaft anführen.

Neben Trauer kann Geschichte aber auch Quelle von Freude sein. Die schönen Momente der Geschichte versetzen mich in diese Freude. Welche Frauen sind schöner, als die drei Partisaninnen auf dem Plakat, die 1945 mit Gewehr selbstbewusst durch Mailand stolzierten. Was war jemals so witzig und entlarvend wie das Gesicht des chinesischer Führers Li Peng bei den Verhandlungen mit StudentInnenvertreterInnen der Demokratiebewegung 1989. Der im Schlafanzug des Hungerstreiks sich auf den Sesseln der Großen Halle des Volkes herumlümmelnde StudentenInnenvertreter, Wu Erkaixi, fuhr Li Peng bei der TV-Live-Übertragung über dem Mund und gab ihm zu verstehen, er wolle sich die ganze Scheiße nicht mehr anhören. Li Peng war so geschockt, dass ihm die Kinnlade herunter fiel. So hatte noch niemand mit einem chinesischen Staatschef gesprochen.

Sich Geschichte anzueignen, heißt für mich auch, sie wieder empfinden zu können.

Schluss: Brauchen wir die Zukunft?

Walter Benjamin setzte bei seiner Befreiungstheorie ganz auf die Vergangenheit. Auch die bürgerliche Gesellschaft beschäftigt sich ausgiebig mit Erinnerung. Vielleicht hängt die ständige Thematisierung der Geschichte auch mit mangelnden Zukunftsperspektiven zusammen. Agenda 2010 oder Harz IV reißen als Zukunftsvisionen niemanden vom Hocker. Keine Partei tut auch nur so, als wenn sie die grundlegenden Probleme der Gesellschaft lösen könnte.

An Stelle der Programme und Ideologie ist die reine Notwendigkeit als Begründung getreten auf Grund der Zwänge der Globalisierung, zur Sicherung des Standortes usw. Versprachen die „Volksparteien“ in den 50er Jahren noch „Wohlstand für alle“ hier und jetzt, so begründen sie heute schmerzhafte Sparprogramme im Namen künftiger Generationen, denen mensch keine zu großen Staatsschulden hinterlassen oder zu viele zu versorgende Rentner aufhalsen möchte. Indem Francis Fukuyama (1992) das Ende der Geschichte verkündete, verkündete er im Grunde das Ende der Zukunft. Kapitalismus und Demokratie hätten weltweit gesiegt, nun sei nichts mehr Neues zu erwarten.

Wir müssen gerade jetzt aufzeigen, dass andere Welten möglich sind. Dabei werden wir ohne die Vergangenheit und ihre aufblitzenden Bilder der Möglichkeit des Anderen nicht auskommen. Gerade weil wir keinen utopischen Blueprint für die kommunistische Gesellschaft haben, stellen wir sie uns als Negation des Kapitalismus, aber auch als Negation des Staatssozialismus vor. In den Erinnerungen an die Momente, in denen Herrschaft überwunden wurde, liegt die Hoffnung auf Befreiung. Wie beim nächsten Versuch verhindert werden soll, dass die Decodierung von Herrschaft nicht wieder zu einer neuer Codierung führt, daran müssen wir arbeiten. Bei diesem Projekt sollten wir Nietzsches Warnung beherzigen, dass wir uns nicht von der Geschichte mumifizieren lassen sollen. Die Wiederaneignung von Erinnerung steht im Dienst einer anderen Zukunft.

Literatur:

Assmann, Jan (1999): Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, Verlag C.H. Beck, München.

Benjamin, Walter (1982): Gesammelte Schriften, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (M).

Benjamin, Walter (1969): Illuminationen, Suhrkamp Verlag, Franfurt (M).

Foltin, Robert (2004): Und wir bewegen uns doch – Soziale Bewegungen in Österreich, edition grundrisse, Wien.

Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte, Kindler, München.

Halbwachs, Maurice (1985): Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Suhrkamp, Frankfurt (M).

Halbwachs, Maurice (2003): Stätten der Verkündigungen im Heiligen Land, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz.

Halbwachs, Maurice (1967): Das kollektive Gedächtnis, Enke, Stuttgart.

Haug, Frigga (1990): Erinnerungsarbeit, Argument, Hamburg.

Holloway, John (2004): Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen, Münster.

Negri, Antonio / Hardt, Michel (2002): Empire, Campus, Frankfurt

Niethammer, Lutz (2002): Ego-Historie? und andere Erinnerungs-Versuche, Böhlau Verlag, Wien.

Nietzsche, Friedrich (1999): Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

Nietzsche, Friedrich (2000): Unzeitgemäße Betrachtungen, Insel Verlag, Frankfurt (M).

Optiz, Michael / Wizisla, Erdmut (Hg.) (2000): Benjamins Begriffe, zwei Bände, Suhrkamp, Frankfurt (M).

Thompson, Paul (1978): The Voice of the Past – Oral History, Oxford University Press, London.

Wischermann, Clemens (Hg.) (2002): Vom kollektiven Gedächtnis zur Individualisierung der Erinnerungen – Studien zur Geschichte des Alltags, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Wright, Steve (2005): Den Himmel stürmen – Eine Theoriegeschichte des Operaismus, Assoziation A, Hamburg.

Robert Foltin
Fordismus und Familiensystem

Weltweit gelten die 50er-Jahre als besonders konservative Phase im gesellschaftlichen Sinn. Die Ideologie der Kleinfamilie dominierte wie auch gesellschaftlicher Konservativismus in Bezug auf Sexualität und Autoritarismus. Das fällt zusammen mit einem Ende der revolutionären Hoffnungen in den Metropolen[1] und dem beginnenden sozialen Aufstieg im Wohlfahrtsstaat. Die Antwort auf die revolutionären Entwicklungen um 1917 waren nach Faschismus, Nationalsozialismus und Krieg eine Dominanz des Nationalstaates mit sozialen Elementen (Wohlfahrtsstaat), die Durchsetzung der Disziplinarnormen auf die ganze Gesellschaft und die Dominanz der Kleinfamilie (vgl. Foltin 2004, S. 18ff). Dieser Artikel versucht den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Geschlechterordnung mit Blick auf Fordismus und Kleinfamilie zu beleuchten.

Geschlechterordnung mit und ohne Kapitalismus

Da der Feminismus der zweiten Frauenbewegung zu maßgeblichen Teilen aus einer Kritik an der Linken entstand, bildete ein erster Strang der Diskussion der Geschlechterordnung die Kritik an den blinden Flecken des Marxismus (vgl. Knittler/Birkner 2005). So wurde etwa die operaistische Theorie in Italien durch die Forderung nach „Lohn für Hausarbeit" weitergedacht (Dalla Costa 1978). Entwickelt wurde die Kritik am Marxismus auch durch die Analyse der Subsistenz- und Hausarbeit durch die „Bielefelderinnen" (etwa Bennholdt-Thomsen et. al. 1983). Die Ignoranz der Linken gegenüber der Geschlechterordnung führte bei den meisten feministischen Strömungen immer mehr dazu, nur noch Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen zu analysieren und zu kritisieren, außerdem in konkreten Projekten bessere Lebensbedingungen für Frauen zu schaffen, den Kapitalismus also außen vor zu lassen.

Die (nicht nur marxistische) Linke bekämpfte anfangs den Feminismus, später ignorierte sie ihn. Die feministischen Forderungen und die Auseinandersetzungen mit der Geschlechterordnung wurden an die Frauen delegiert, Männer ersparten sich diese Diskussion. Mit den „neuen sozialen Bewegungen", eine davon der Feminismus, und deren Institutionalisierung in NGOs und grünen wie alternativen Parteien, dominierte eine Orientierung am Staat: die Institutionen wurden kritisiert, Forderungen an den Staat in Richtung nicht diskriminierender Gesetze gestellt oder Subventionen für Projekte gefordert. Andere Teile der Linken, oft an der ArbeiterInnenklasse orientiert, verteidigten den Sozialstaat, ohne dessen Macht- und Disziplinierungsfunktionen zu beachten.

Die Kritik an den Machtverhältnissen führte zuerst zu einer Stärkung und Vervielfältigung von Identitätskonstruktionen. Die Identität unterdrückter Subjekte (Frauen, Schwule und Lesben,

Indigenas, Minderheiten, Psychiatriebetroffene, Menschen mit besonderen Bedürfnissen, etc.) wurde durch diese Bewegungen gestärkt. Aber schon von Beginn an wurden diese Identitäten (durch die Feministinnen stärker als in anderen sozialen Bewegungen) als neuerlich diskriminierende erkannt (etwa in der Auseinandersetzung zwischen Lesben und Heteras, zwischen Müttern und Nichtmüttern, später besonders zwischen weißen und nichtweißen Frauen). Das führte zu einer Kritik aller feststehenden Identitäten innerhalb des Feminismus. Hatte es bis dahin noch einen unhintergehbaren Rest von Natürlichkeit als Frau gegeben, so wurde das besonders durch Judith Butler (1991, 1997) in Frage gestellt. Auch das natürliche Geschlecht (Sex im Gegensatz zum sozialen Geschlecht *Gender*) wird in unseren gesellschaftlichen Handlungen tagtäglich erzeugt und existiert so nicht von vornherein. Noch weitergehend, lotete die Feministin und Wissenschaftskritikerin Donna Haraway (1995) die Grenzen des Konzepts Mensch aus (*Cyborg* als Hybridwesen zwischen Maschine, Mensch und Tier).

Die sozialen Auseinandersetzungen (etwa der Feminismus und die Lesben- und Schwulenbewegung) veränderten den Kapitalismus in Richtung „Postfordismus". In einer ersten Phase erfolgte diese Verschiebung durch die staatliche und institutionelle Unterstützung vielfältiger emanzipatorischer Projekte, dabei auch solcher, die aus den sozialen Machtstrukturen der Familie hinausführten. Die vorerst oppositionellen, gegen ein Establishment gerichteten Bewegungen wurden so Teil der herrschenden Institutionen. In einer nachfolgenden („neoliberalen") Phase müssen sich diese Projekte auf dem Markt bewähren. Die Unterwerfung der vielfältigen Bedürfnisse unter den Kapitalismus läuft offensichtlich (fast immer) über eine Zwischenstufe einer Institutionalisierung: der Konsum durch den fordistischen Wohlfahrtsstaat, die Reproduktion der Arbeitskraft und der soziale Lebenszusammenhang durch die Familie, die Vielfältigkeit der Lebensformen durch eine Erweiterung finanzieller Alimentierung durch staatliche Institutionen. In einer zweiten Phase wird die Kontrolle durch die Institutionen durch den Zwang zur Verwertung ersetzt, direkter Teil des kapitalistischen Wettbewerbs. Die widerständigen Bewegungen mussten so immer wieder neu ansetzen. Die Integration der ArbeiterInnenbewegung in Staat und Kapitalismus provozierte 1968 und danach eine Flucht aus dem Kapitalismus in identitäre Bewegungen, die über gesetzliche Veränderungen und monetäre Unterstützung wieder herein geholt wurden. Die steigende Tendenz zur Verwertung rückte wieder den Kapitalismus in den Blick (vgl. auch Klein 2001), damit auch die Frage der Macht der Männer über die Frauen. Die globale Protestbewegung um die Jahrtausendwende war dann (in Teilen) antikapitalistisch, ohne dass sie die unterschiedlichen Bedürfnisse und Wünsche vereinheitlichen konnte und wollte.

Fordismus

Der Fordismus ist nach Henry Ford benannt, der mit der Produktion seines „Ford T" die Weichen für die Leitindustrie des 20. Jahrhunderts stellte. Er dachte in Großstrukturen, aber nicht gesamtgesellschaftlich; das Leben sollte um die Fabrik organisiert sein. Bei der Produktion des Autos wollte er vorerst den schnellen und günstigen Transport seiner ArbeiterInnen in die Fabrik, noch nicht die Mobilisierung der ganzen Gesellschaft. Seine Ideen waren nichts neues: Wohnraum neben der Fabrik schufen schon die KapitalistInnen in 19. Jahrhundert, die Massenproduktion auch für die ArbeiterInnen als KonsumentInnen wurde schon in der Textilindustrie eingeführt, das Fließband entstand in den Schlachthöfen von Chicago.

Was aber nur als erweiterte Fabrik gedacht war, wurde auf die ganze Gesellschaft ausgebreitet (darum wird auch von der „Fabrikgesellschaft" gesprochen). Lüscher (1988, S. 42) unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem „Fabrikfordismus" und dem „sozialen Fordismus". Die „Integration der Konsumtion in den Zyklus der Kapitalreproduktion" (Lazzarato 1998, S. 53) bedeutete für die ArbeiterInnen die Zahlung hoher Löhne, aber auch die Absicherung der Reproduktion außerhalb der Fabrik: durch die Bezahlung eines „Familienlohns" an den Ehemann als Abgeltung für die gratis geleistete Hausarbeit und die Gewährung von Sozialleistungen wie Arbeitslosengeld, Krankengeld, Pensionen etc. für die nicht produktiven Lebensphasen. Verbunden war das mit einer steigenden Bedeutung der Freizeit, um neue Bereiche für den Konsum zu schaffen.

Das kapitalistische Regime des Fordismus (das noch nicht zu Ende ist, aber zu großen Teilen in Fabriken im Trikont verschoben wurde) hat spezifische soziale Auswirkungen (vgl. Lüscher 1988, S. 188ff): Am Fließband kommt es zu einer totalen Enteignung des ArbeiterInnenwissens, die ArbeiterInnen werden tatsächlich Anhängsel der Maschine[2]. Parallel dazu findet auch eine Requalifizierung statt: die Zerlegung der Arbeitsschritte und die Zusammensetzung der Produkte verlangt nach IngenieurInnenwissen, das auch durch Bildung zur Verfügung gestellt werden muss. Eine Rückkoppelung zwischen Konsum und Produktion ist notwendig, der Absatz muss durch immer wieder neu produzierte Wünsche gefördert werden. Ständig müs-

sen mehr Waren verkauft werden. Gesättigte Märkte erfordern entweder kurzlebigere Produkte (der Ford T sollte ursprünglich das ganze Leben einer ArbeiterIn halten), neue Märkte oder neue Produkte. Die Nachfrage auf Subsistenzniveau genügt nicht mehr, sondern Verschwendung, Luxus für alle, ist das Ziel dieses Typs von Kapitalismus. Daraus entsteht ein permanenter Loyalitätskonflikt, die ArbeiterInnen wollen neue Farbfernseher, aber sie wollen nicht (oder nur wenig) dafür arbeiten. Der Lohn als Regulationsinstrument ist ein zu grobes Steuerungsmittel und so ist es nicht zufällig, dass der Fordismus mit seiner dauernder Umwälzung des Konsums (*revolution of rising expectations*) dazu führte, Lohnforderungen zu stellen bis es für den Kapitalismus nicht mehr erträglich war. Der notwendige Konsumwunsch untergrub das Leistungsdenken und die Arbeitsmoral.

Die Betrachtung des Lohns als Regulationsmittel hat mit der Utopie der Planbarkeit zu tun, wie sie in verschiedenen philosophischen und politischen Ideen der Moderne verbreitet war (mit starkem Einfluss auf die Sozialdemokratie). Der Fordismus brachte nicht nur die Fabrik hervor, auch Elemente staatlicher Organisation wurden durchgesetzt (zur Steuerung von Arbeitskräften und Konsum), und auf internationaler Ebene wurden durch „Bretton Woods" die Geldströme gesteuert, der Wert des Dollars an den Goldstandard gebunden.

Provozierte der „ungeplante" Kapitalismus die Entstehung der ArbeiterInnenbewegung und den Aufstieg der Sozialdemokratie, so produzierte die Antwort darauf, das fordistische Regime neuerlich Probleme und Widersprüche. Der Ausgleich zwischen Produktion und Konsum durch die Löhne war zu ungeordnet. Wie sollte der Widerspruch zwischen schnellem Spontankonsum und Sparen auf langlebige Konsumgüter verknüpft werden? Wie sollten Menschen in ihren unproduktiven Phasen in den Konsum einbezogen werden? Die monetäre Steuerung durch die Absicherung der Reproduktion war zu wenig sowohl für die Herstellung der Arbeitskraft wie für die aus den Widersprüchen entstehende Disziplinlosigkeit. Aber der fordistische Kapitalismus konnte auf ein ideologisches Modell zurückgreifen, das in der bürgerlichen Gesellschaft bereits als Ideal bestand, die Familie.

Die Familie als stabilisierender Faktor (vgl. Lüscher 1988).

Die Familie bringt einen stabilen Zeithorizont, sie schafft den Ausgleich zwischen Sparen und schnellem Konsum. Durch die lebenslange Perspektive, etwa den Erwerb eines Autos, eines Eigenheims, verschiedenster Haushaltsgeräte sollte das richtige Maß zwischen Ausgeben und Konsumzurückhaltung erreicht werden. Arbeits- und Konsumverlauf erscheinen synchronisiert, aber gerade in diesem Zusammenhang wird das Spannungsverhältnis zwischen Ausgeben und Budgetzwang in die Familie getragen. Die Liebe bewirkt, dass der Konflikt nicht in der Familie ausgetragen wird, sondern in der Hausfrau. Aufgrund der Machtverhältnisse kommt es zu einer Anschmiegung der Frauen an die Bedürfnisse und Wünsche des einzelnen Mannes (Lüscher 1988). Die Familie soll auch Spannungen abbauen, die durch die entfremdete Arbeit in der Fabrik entstehen. Der Ärger über schlechte Arbeitsbedingungen lässt sich nur begrenzt durch die Lohnhöhe ausgleichen. Der Haushalt soll ein Hort des Ausruhens und der Entspannung für den Mann sein. Da keine Identifikation mit den erzeugten Produkten stattfindet, wird die Familie zu einer alternativen Loyalitätsquelle. Das Familienleben erhält eine eigene Wertigkeit. Wenn Männer nicht für die Familie diszipliniert würden, brächte das Unruhe (vom Konsum von Alkohol[3] und Drogen bis hin zu wilden Streiks wie durch die migrantischen Männer (noch) ohne Familiennachzug in den 1960er und 1970ern).

Es ist offensichtlich, dass sich das Konstrukt der Familie in den 1940er und 1950ern durchsetzte. Das gilt sowohl für die Ideologien wie auch für die Wünsche der Menschen. Es drückte sich in einer Reihe von Symptomen aus: das Alter der Verheiratung sank, die Geburtenrate stieg seit Mitte der 1940er Jahre massiv an und zeigte damit eine Umkehrung eines zweihundertjährigen säkularen Trends (Tyler-May 1999, S. 583). Familien „funktionierten" nach außen, manchmal auch als Idylle, aber wenn ich mich an meine Generation erinnere (mit der Kindheit in den 1950ern und 1960ern), dann kenne ich dieses Gefühl nicht. Nicht umsonst war ein Teil des Widerstands der 1968er gegen diese Art der Familie gerichtet.

Nachträglich lässt sich auch erkennen, wie kurzfristig dieses Phänomen war, was jetzt nicht heißt, dass es die Wünsche nach einer harmonischen Familie nicht heute noch gibt. Die Widersprüche des Fordismus wurden in die Familie hineinverlagert, die zeitliche Asynchronität erzeugte eine permanente Krise, die oft leidend ausgesessen wurde. Als die Familien durch die Bewegungen in Frage gestellt wurden, führte das zu den steigenden Scheidungsraten. Der Exodus der Jugendlichen aus den Familien, aber auch die „Wiederentdeckung" und Neubewertung anderer Lebensformen durch Kommunen und Wohngemeinschaften wirkte sich verzögert aus, ebenso der Feminismus und die Lesben- und Schwulenbewegung.



Die Kleinfamilie war nur ein Durchgangsstadium zwischen vorkapitalistischer sozialer Organisation und den individualisierten Lebensformen des Postfordismus. Stabile Familien bestanden in größerer Zahl nur wenige Jahrzehnte (was Einzelfälle zu anderen Zeiten nicht ausschließt). Massenhaft beschränkt sich dieses Phänomen auf die Generation, die zwischen 1925 und 1950 geboren wurde. Lüscher (1988) meint, der Zerfall der Familien würde durch die weiter fortbestehenden geschlechtlich unterschiedlichen Lohnniveaus aufgehalten. Trotz des Profitierens der Männer von der Familienstruktur und den ungünstigen Bedingungen für Frauen in der Welt der Lohnarbeit, zerfiel das Familiensystem schneller, als zu erwarten war.

Die Familie als ausgleichende Struktur ist natürlich aus dem Blickwinkel des fordistischen Regimes zu sehen. Von Feministinnen wurde aufgeworfen, dass auch die Arbeitskraft, die durch den Kapitalismus vernutzt wird, erzeugt werden muss. Bis ins 19. Jahrhundert fand die Produktion von Leben einfach in vorkapitalistischen Verhältnissen statt. Die Wertschätzung von Kindern entstand in der bürgerlichen Gesellschaft erst im 19. Jahrhundert (vgl. Badinter 1984) und dieses Denken und Fühlen breitete sich mit der Integration der ArbeiterInnenklasse ins kapitalistische System auf die ganze Gesellschaft aus. Die ProletarierInnen wurden vorher einfach außerhalb produziert und von der Industrie vernutzt. Ähnlich ist es heute noch in den Weltmarktfabriken im Trikont. Die ArbeiterInnen arbeiten nur wenige Jahre, den Rest der Zeit (über)leben sie in ihren Dörfern von bäuerlicher Produktion oder in den Slums der Städte von Subsistenz zwischen Eigenarbeit, Kriminalität und KleinunternehmerInnentum.



In der Kleinfamilie wird die Produktion von Leben zur Reproduktion der Arbeitskraft innerhalb des kapitalistischen Proletariats. Die Familie hat also nicht nur die ausgleichende Funktion, sondern tatsächlich die Aufgabe der Herstellung des Lebens. Das ist das Gebären, die „Aufzucht“ und die Ernährung der Kinder, um sie als Arbeitskräfte zur Verfügung zu stellen, aber auch die Organisation des familiären sozialen Lebens. Für eine Phase von ein paar Jahrzehnten wird die Dominanz des sozialen Zusammenhalts in die Familie verlagert.

Erst mit Demokratie, Wohlfahrtsstaat und Fordismus wurde die gesellschaftliche Organisation des Kapitalismus auf alle StaatsbürgerInnen ausgedehnt. Im 19. Jahrhundert existierten die meisten Menschen außerhalb einer staatlichen Organisation unter persönlichen (feudalistischen) Herrschaftsverhältnissen, nur beachtet, wenn sie rebellierten oder bekämpft und kontrolliert werden mussten. Jetzt wurden sie als Teil des Staatsganzen anerkannt. Damit dehnten sich die Ideologien wie die der Familie auf alle BewohnerInnen einer Nation aus. Der in der Logik von Kauf und Verkauf existierende Kapitalismus konnte keinen Halt für die Bevölkerungen bieten, darum wurde die Familie zur „Keimzelle des Staates“. Die Aufwertung der Familie drückte sich nicht nur im Zurückdrängen von Frauen aus dem Arbeitsmarkt aus, sondern auch in einer veränderten Vaterrolle: im Gegensatz zum bürgerlichen Patriarchen, der nichts mit den Kindern zu tun hat, wird jetzt eine (nicht minder autoritäre) Fürsorge ideologisch aufgewertet. Väter dürfen nicht allein an eine Karriere denken, sondern sollen auch Familienmenschen sein (vgl. Tyler-May 1999, S. 587ff).

Die Kontinuität der männlichen Macht

Macht lässt sich sehr schwer darstellen, meist ist es eine Symbolik eines Oben und Unten. Sichtbar wird sie an einer Reihe von Phänomenen, die aber verschiedene Ausformungen haben können. Aus diesem Grund verwendet Foucault den Begriff des „Diagramms“ als eine Art Modell für die Machtausübung in einer gesellschaftlichen Phase[4]. Es ist klar, dass die Unterdrückung der Frauen eine länger andauernde Tradition hat als der Kapitalismus, aber die Erscheinungsformen sind unterschiedlich. Als Diagramm des Patriarchats lässt sich die Heterosexualität (oder heterosexuelle Matrix[5] im Sinne von Butler) sehen. Diese ist eng mit der geschlechteten Formung der Körper verbunden. Die Heterosexualität in der Gesellschaft drückt sich auf vielfältige Weise aus: immer ist es der im Zentrum stehende Mann, dem die weiblichen Körper zugeordnet werden. Frauen sind körperlich, schön und untergeordnet. Der Mann ist Macht, die Frauen repräsentieren diese Macht. Es sind attraktive Frauen (inzwischen auch schon schöne männliche Körper), die sowohl Politik wie auch Waren nach außen verkaufen. Frauen halten die re-

präsentative häusliche Sphäre sauber[6]. Sie müssen an ihrem Körper arbeiten, um attraktiv zu sein und das nicht nur verbunden mit dem sexuellen Begehren, sondern auch in ihrer gesellschaftlichen Funktion.

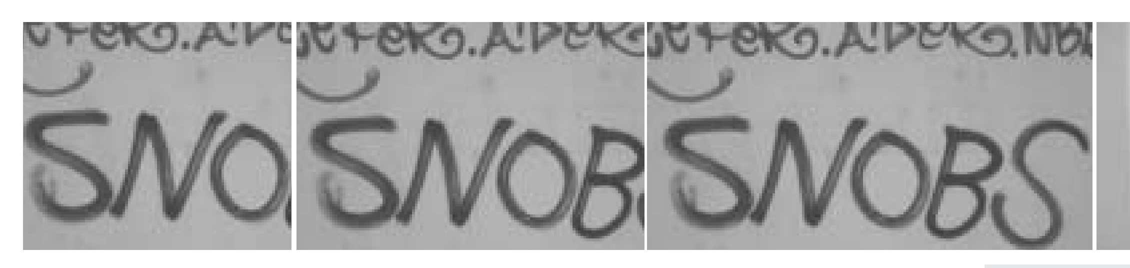
Die unterschiedliche „Funktion“ des männlichen und des weiblichen Körpers zeigt sich in der geschlechtlichen Arbeitsteilung. Überall wo Körper, Seele und Emotionen eine Rolle spielen, sind es weiblichen Jobs, insbesondere in den persönlichen Dienstleistungen, aber selbst in der Branchenverteilung drückt sich das aus. So war die Textilindustrie immer weiblich, obwohl es durch die Zerlegung der Arbeit keinen Grund gäbe, nicht Männer anzustellen (das Argument der zarteren Finger kann ja heute niemand mehr ernst nehmen). Es hat mit der Kleidung zu tun, die wichtig ist zur Produktion der Körperlichkeit[7]. Dasselbe in der Chef-Sekretärin-Struktur: sie muss körperlich, schön, kommunikativ sein, organisatorisch fitter als der Chef und ist trotzdem untergeordnet.

Nicht zufälligerweise habe ich bei der Beschreibung von Elementen der heterosexuellen Matrix nicht den direkten Sex erwähnt. Es geht mehr um die allgemeine Beziehungsstruktur als den sexuellen Ausdruck[8]. Weil die verheiratete Frau vom heterosexuellen „Heiratsmarkt“ verschwunden ist, ist die Arbeit am Körper etwas weniger geworden, was ein zusätzliches Element der Anziehung der Ehe ist (es geht eben nicht nur um die „Doppelbelastung“ durch Lohnarbeit und Hausarbeit). Im Zerfall der Familie zeigt sich jetzt, dass Körperarbeit gerade bei älteren Frauen neuerlich gefordert wird (inzwischen aber teilweise auch bei Männern).

Das vorkapitalistische Patriarchat drückte sich durch den Ausschluss aus der politischen und intellektuellen Öffentlichkeit aus. Frauen durften nicht wählen und nicht gewählt werden, sie durften keine Bildung erwerben. Für große Teile der (bäuerlichen) Bevölkerung, die ja auch rechtlos waren, waren die Arbeitsteilung, aber auch die Verwandtschaftsbeziehungen (Heiratsregeln und Erbrecht) von Bedeutung, in Europa vor Beginn des Kapitalismus eindeutig patrilinear und patriarchal („Frauentausch“). Auch der rechtliche Status der Frauen in und außerhalb der Großfamilien wies unterschiedliche Möglichkeiten der Autonomie für Männer und Frauen auf (Züchtigungs- und Besitzrecht). Die Industrialisierung im frühen Kapitalismus brachte eine Verwertung der Arbeitskraft, die in ihrer Grausamkeit unabhängig vom Geschlecht war. Aus dieser Zeit kommt die Grundüberzeugung der ArbeiterInnenbewegung, dass die fortschreitende Kapitalisierung und Proletarisierung zu einem Verdampfen aller Unterschiede führen wird. Tatsächlich setzte sich aber dort eine Arbeitsteilung nach Branchen durch, teilweise willkürlich und zufällig, teilweise mit angeblichen natürlichen Eigenschaften verbunden. So war die Textilindustrie zu großen Teilen weiblich, die Ziegelindustrie männlich. Die FacharbeitER waren männlich, weil die industriellen Strukturen aus männlichen handwerklichen Strukturen entstanden, aber auch weil die Aus- und Weiterbildung von Frauen verhindert wurde.

Der Aufstieg der ArbeiterInnenbewegung war verbunden mit Bewegungen der Emanzipation der Frauen (die erste Frauenbewegung), aber auch mit der aufklärerischen Entwicklung in Bezug auf Sexualität. So entstand neben den mit der Sozialdemokratie verbundenen sexuellen Reformbewegungen auch die erste Homosexuellenbewegung. Die Anerkennung der Frauen erfolgte dann als Anerkennung der weiblichen Reproduktionsarbeit, die – vom vorherigen patriarchalen System übernommen – durch die kapitalistische Proletarisierung abgewertet worden war, aber trotzdem gemacht werden musste. Die bürgerlichen Ideale der nicht arbeitenden Frau wurden übernommen, allerdings ohne die Möglichkeiten des Zurückgreifens auf Dienstbotinnen. Die Durchsetzung der Hausfrau erreichte ihr Ziel dann mit den steigenden Löhnen des Wirtschaftswunders, die einen Familienlohn erst möglich machten. Die Entstehung der Hausfrauen als Massenphänomen lief parallel mit der Einführung von Haushaltsgeräten (die allerdings die Arbeit für die Frauen nicht verringerten, vgl. Fischer-Kowalski 1980, S. 201), als Konsumgüter neben Autos und Unterhaltungselektronik.

Ging es vor dem Familiensystem nur um Gebote und Verbote, einer Regelung von außen, so blieben diese Gebote zwar weitgehend aufrecht, sie wurden aber durch die Diskurse über Sex und Gender ergänzt[9]. ExpertInnen mischten und mischen sich über Zeitschriften und populärwissenschaftliche Literatur in das Leben der Familien ein. Dort besteht die Vorstellung der Regulation der Begehren. Das wirkt sich aber widersprüchlich aus, (vgl. die





Kinsey-Reporte, die in den 1940ern und 1950ern in den USA erschienen), und trägt auch den Keim der sexuellen Revolte in sich.[10]

Die zweite Frauenbewegung setzte dann genau am Sex / Geschlecht an, nach Foucault (1983, S. 140) das Scharnier zwischen Disziplinierung und Biopolitik[11]. Wurden in einer ersten Phase Symptome der männlichen Macht wie mangelnde politische Repräsentation, Ungleichheit in Gesetzen, in der Arbeit, oder die biopolitische Kontrolle über die weiblichen Körper in Zusammenhang mit der Abtreibung thematisiert, so radikalisierte sich der Feminismus an der Frage des Sexes. Das ganze System, etwa die „natürliche" Begründung der Geschlechter, wurde in Frage gestellt,. Die biopolitische Funktion der Sexualität geriet ins Zentrum der Kritik, zugleich das panoptische Disziplinierungsverhältnis des männlichen Blickes. War die Flucht aus der Familie vorher nur das Ziel „radikaler Minderheiten" (die etwa über Kommunemodelle diskutierten), so wurde durch den Feminismus das Familiensystem insgesamt in Frage gestellt.

Das Patriarchat nach dem Familiensystem

Als die Familie in den 1960ern und besonders in den 1970ern massiv angegriffen wurde, erschien sie als relativ stabil. Inzwischen hat der Zerfall auf unspektakuläre Weise stattgefunden. Die Scheidungsraten stiegen, die Menschen heiraten später, insgesamt werden weniger Kinder geboren. Ein lebenslanges Zusammenbleiben wird nicht mehr automatisch angenommen, es wird von LebensabschnittspartnerInnen und von Patchworkfamilien gesprochen. Homosexualität und andere Begehrens- und Lebensformen werden inzwischen akzeptiert, teilweise als Bereicherung der Lebenswelt gesehen (vgl. die Regenbogenparaden oder den Life Ball, auch dass es kein Problem mehr ist, wenn sich Prominente als homosexuell outen).

Die Unterwerfung unter den Kapitalismus ereignete sich sukzessive. Im frühen Kapitalismus wurde nur die Arbeitskraft ausgebeutet, mit geschlechtlicher Arbeitsteilung. Die Aufteilung der Arbeit innerhalb der Familie (Reproduktion) und außerhalb wurde durch den unterschiedlichen (Luxus) Konsum im Fordismus ergänzt. Mit der Unterwerfung aller Lebensäußerungen, einschließlich der Vielfalt des Begehrens gibt es kein außerhalb des Kapitalismus mehr. Alle bisherigen Formen verstärkten das duale Geschlechtersystem und die heterosexuelle Matrix, so auch der „postfordistische" Kapitalismus mit dem Familiensystem. Die Vielfalt allein hat offensichtlich die patriachale Struktur, die heterosexuelle Matrix noch nicht beseitigt. Teilweise scheint es so, dass in der Werbung, bei den Sekretärinnen, den Dienstleisterinnen, auf der Straße die Produktion weiblicher Körper noch mehr dominiert als früher. Aber auch das ist ambivalent und Ansatz für neue Widersprüche. In früheren Formen des Kapitalismus, etwa in der normierten Form des Fordismus, wurde (Hetero)sexualität als etwas außerhalb des kapitalistischen Ausbeutungsverhältnis befindliches, als Natürliches gesehen. Darum konnten ProtagonistInnen der „sexuellen Revolution" meinen, Sexualität sei automatisch gegen das herrschende System gerichtet und nicht integrierbar. Im nachfordistischen Kapitalismus ist nicht nur die Heterosexualität, sondern die Vielfalt des Begehrens der Verwertung unterworfen, damit aber auch sichtbar, im Diskurs vorhanden. Nicht umsonst wagten es Transgenderpersonen in Österreich erst im letzten Jahrzehnt zu ihren Wünschen in Bezug auf Geschlechtlichkeit zu stehen (ermutigt durch die Lesben- und Schwulenbewegung). Mit der Sichtbarkeit der verschiedenen Variationen außerhalb der „normalen" Sexualität wird endlich auch die Produktion der Körper, die „Natur" des Geschlechts in Frage gestellt.

E-mail: r.foltin@aon.at

Anmerkungen:

1 Die revolutionäre Dynamik hat sich offensichtlich in die antikolonialen Kämpfe des Trikont verlagert. Überhaupt betrifft die Analyse von Fordismus und Familiensystem die Staaten des Westens (Nordamerika und Europa), selbst Japan scheint eine andere patriarchale Tradition zu haben.

2 Die reelle Subsumtion der Arbeitskraft unter das Kapital wird bei Marx als Proletarisierung und totale Entfremdung gesehen. So wurde die Diskussion um die TechnikerInnen in der Diskussion als teilweise Rücknahme der reellen Subsumtion in die formelle Subsumtion gesehen. Negri / Hardt (1997) verstehen unter reeller Subsumtion die Organisation von lebendiger Arbeit und Leben durch den Kapitalismus, was nicht zwangsläufig Entfremdung bedeutet, sondern die Reduktion des Kapitals auf ein leeres Kommando der Verwertung.

3 Nicht umsonst das sexistische Bild der mit dem Nudelwalker daheim wartenden Frau.

4 Das Panoptikon wird von Foucault (1977, S. 256ff) als Diagramm („Modell") für die Disziplinargesellschaft vorgeschlagen. Es ist ein von Jeremy Bentham beschriebenes vielfältig verwendbares Gebäude mit einem Überwachungsturm in der Mitte und den Zellen der KlientInnen an der Peripherie, immer einsehbar. Vergleichbar ist das mit der Geschlechterordnung, Männer sind die unkörperlichen Betrachter, Frauen die sichtbaren Körperlichkeiten, durch Kleidung, Schmuck, Mode geformt, diszipliniert.

5 Ich wurde gefagt, was der Vorteil des Begriffes „heterosexuelle Matrix"sei, warum nicht einfach nur von geschlechtlicher Arbeitsteilung die Rede ist. Es ist allerdings so, dass unser Leben und unser Arbeitsalltag durch unser – hauptsächlich heterosexuelles – Begehren geprägt ist, durch die Unterwerfung unter den Kapitalismus die gesamte produktive Aktivität. Dadurch wird die Arbeit am Körper erfasst, die eben eine andere für Frauen und Männer ist, zugleich ist es dadurch auch das, was die Macht eines

Geschlechtes über das andere mit der Produktion verbindet. Ein weiterer Einwand, dass homosexuelle Paare ja heterosexuelle Strukturen kopieren, widerspricht dieser nicht, sondern bestätigt die Dominanz der heterosexuellen Matrix, die eben nicht spezifisch mit dem sexuellen Akt verbunden ist, sondern die ganze Gesellschaft durchzieht.

6 Wie Christian Marazzi in „Der Stammplatz der Socken" darstellt, geht das bis in die unterschiedlichen Ansprüche an Sauberkeit. Selbst wenn die Hausarbeit von Männern geleistet wird, sind die Ansprüche anders. So bügeln die meisten Frauen, wenn keine PartnerIn zur Verfügung steht, aber nur 44% der Männer. Das hat damit zu tun, dass die Kleidung das Werkzeug der Frau in der Gesellschaft ist (Marazzi 1998, S. 63).

7 Bezeichnenderweise sind dort, wo es um persönliche Anerkennung geht, wieder Männer am Werk: die großen Schneider und Köche

8 Es ist aber nicht zufällig, dass in der Pornographie das gesellschaftliche Machtverhältnis in direkten Konnex mit dem Sex gebracht wird (Lehrer – Schülerin, Chef – Sekretärin, Arzt – Krankenschwester etc sind etwa solche Rollen).

9 Das ist im Widerspruch zu Foucault (1983), der eine ungebrochene Linie des Diskurses über Sexualität sieht.

10 Die aber ihre kulturelle Ausdrucksform im Rock'n'Roll fand, nicht in den relativ langweiligen sexuellen Eheberatungsdiskursen.

11 Der Biopolitik geht es um die Kontrolle der Bevölkerungen: Geburtenrate, Lebensdauer, öffentliche Gesundheit, Wanderung und Siedlung (Foucault 1983, S: 137ff).

Literatur:

Atzert, Thomas (Hg) (1998): Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion. Berlin: ID-Verlag.

Badinter, Elisabeth (1984): Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute.München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Bennholdt-Thomsen, Veronika, Mies, Maria, Werlhof, Claudia (1983): Frauen, die letzte Kolonie. Hamburg: Rowohlt.

Butler Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler Judith (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dalla Costa, Mariarosa (1978): Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft. In: Dalla Costa, Mariarosa / James, Selma: Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft. Berlin: Merve.

Fischer-Kowalski, Marina (1980): Soziale Distribution von Zeit und ihre Inhalte. In: Fischer-Kowalski / Bucek (Hg): Lebensverhältnisse in Österreich, S. 190-212.

Fischer-Kowalski, Marina / Bucek, Josef (1980) (Hg): Lebensverhältnisse in Österreich. Klassen und Schichten im Sozialstaat. Frankfurt am Main, New York: Campus.

Foltin, Robert (2004): Und wir bewegen uns doch. Soziale Bewegungen in Österreich. Wien: edition grundrisse.

Foucault, Michel (1977): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Geiger, Brigitte / Hacker, Hanna (1989): Donauwalzer, Damenwahl. Frauenbewegte Zusammenhänge in Österreich. Wien: Promedia.

Haraway, Donna (1995): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt / New York: Campus.

Klein, Naomi (2001): No Logo! Der Kampf der Global Players um Marktmacht. Ein Spiel mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern. Bertelsmann.

Lazzarato, Maurizio (1998): Verwertung und Kommunikation. Der Zyklus immaterieller Produktion. In: Atzert (Hg): Umherschweifende Produzenten, S. 53-66.

Negri, Antonio / Hardt, Michael (1997): Die Arbeit des Dionysos. Berlin: Edition ID-Archiv.

Lüscher, Rudolf M. (1988): Henry und die Krümelmonster. Versuch über den fordistischen Sozialcharakter. Tübingen: Konkursbuchverlag.

Marazzi, Christian (1998): Der Stammplatz der Socken. Die linguistische Wende der Ökonomie und ihre Auswirkungen in der Politik. Zürich: Seismo.

Prost, Antoine / Vincent, Gérard (Hg) (1999): Geschichte des privaten Lebens. 5. Band: Vom Ersten Weltkrieg zur Gegenwart. Augsburg: Bechtermünz.

Trumann, Andrea (2002): Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus. Stuttgart: Schmetterling.

Tyler May, Elaine (1999): Mythen und Realitäten der amerikanischen Familie. In: Prost / Vincent (Hg): Geschichte des privaten Lebens. 5. Band, S. 556-602.

Slave Cubela
Bonjour, Tristesse ...[1]

Ein Rezensionsessay über: Stéphane Beauds und Michel Pialouxs Studie ,,Die verlorene Zukunft der Arbeiter“ über die Peugeot-Werke in Sochaux-Montbéliard, Konstanz 2004

An Antworten auf die Frage, wie die einstmals gesellschaftlich und politisch so bedeutende Arbeiterbewegung mitsamt ihren Vertretern in eine derart tiefe Krise geraten konnte, wie wir sie gegenwärtig Tag für Tag miterleben, herrscht kein Mangel. Umso bemerkenswerter ist es da, wenn man in diesem Problemkontext auf ein Buch stößt, das sich in vielerlei Hinsicht positiv von den vereinfachenden und schnellschließenden Darstellungen abhebt, die dieses Themenfeld mit irritierender Häufigkeit provoziert. Warum dies nun im Falle von Stéphane Beauds und Michel Pialouxs Studie über die großen Peugeot-Werke in Sochaux-Montbéliard, die in ihren „besten Zeiten“ 1978 ca. 30 000 Arbeiter und 1998 immer noch ca.12 000 Arbeiter beschäftigten, so ist, lässt sich leicht vorneweg erklären. Die beiden ehemaligen Mitarbeiter Pierre Bourdieus kommen trotz der Krise der Arbeiterbewegung und ihrer Vertreter nie auf die so beliebte und doch falsche Idee, von einem Ende der Klassen oder gar von einem Ende kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse auszugehen. Das Buch ist geprägt von einer in wissenschaftlichen Kreisen selten gewordenen ehrlichen Anteilnahme am Schicksal der Peugeot-Arbeiter, was sowohl den ungewöhnlich langen Betrachtungszeitraum der Studie von knapp 20 Jahren erklären hilft als auch die detailreiche und doch nie detailverliebte Darstellung. Schließlich kommt die Studie zu einem im besten Sinne diskussionswürdigen Ergebnis, nämlich dem, dass die gegenwärtige Krise der Arbeiter und ihrer Organisationen die Folge eines Bruches der ,,kulturellen Übertragung des Familien- und Klassenerbes von einer Generation auf die nächste“ (S. 30) ist, der eine Arbeitergeneration entstehen ließ, die sich ihrer einfachen Herkunft schämt, der tradierte Widerstandspraktiken und Organisationsformen als veraltet erscheinen und die ihre Hoffnung auf individuelle Aufstiegschancen setzt.

Fabrikgeschichten

Wie sich dieser Prozess bei Peugeot darstellt, demonstrieren Beaud und Pialoux im ersten Teil ihres Buches, indem sie zunächst „Fabrikgeschichten“ (S. 26) erzählen, die, wie sie bemerken, „nur denen als zweitrangig scheinen, die davon nicht betroffen sind“ (ebd.) und die doch Ausdruck eines häufig unbemerkten Feldes kleiner Schlachten, versteckter Siege und Niederlagen, unmerklicher Prozesse und Veränderungen des Fabrikalltags sind, das den „großen“ Entscheidungen und Entwicklungen zu Grunde liegt. Spitzt man diese Geschichten zu, so lässt sich sagen: In den sechziger und siebziger Jahren gelang es den Arbeitern bei Peugeot, in der harten Welt der fordistischen Produktion eine Menge kleiner Siege zu erringen. Sei es, dass sie die Qualitätssicherung des Produkts häufig anderen überließen (,,Passt schon! Weiter! Der Kontrolleur wird´s schon richten“, S. 46), sei es, dass derbe

Streiche und Scherze auf Kosten von Chefs, „Krawattenmenschen“ und „Schleimern“ zur Tagesordnung gehörten, sei es aber auch nur, dass die Arbeiter zum Ärger und Unverständnis der Vorgesetzten den „offiziellen“ Kaffeeautomaten beharrlich mieden – auf mannigfache Art und Weise, so die Autoren, dominierten die Peugeot-Arbeiter diesen „tagtäglichen Kleinkrieg“ (S. 44), und festigten damit ihr Selbstbewusstsein, integrierten neue Arbeiter und legten die Grundlage für erfolgreiche große Mobilisierungen.

Das langsame, aber sichere Ende dieses für die Arbeiter vergleichsweise günstigen Zustands bei Peugeot und mit ihm die Abwertung der alten Arbeiterklasse auf der Ebene der Fabrik setzte ab Anfang der achtziger Jahre ein, und zwar mit dem Einstellungsstopp 1979 und dem großen Streik von 1981/1982. Drei Veränderungen beleuchten die Autoren zum Verständnis dieses Erosionsprozesse hierbei eingehender: erstens die Umstrukturierung der Arbeitsgruppen bei Peugeot, zweitens der Umzug in eine neue „menschliche“ Fabrik und drittens die zunehmenden Blockade der Aufstiegs- und gleichzeitig steigenden Abstiegschancen der Arbeiter bei Peugeot.

Die Umstrukturierung der Arbeitsgruppen zum Zwecke der Produktivitäts- und Qualitätssteigerung, so Beaud und Pialoux, bedeutete für die Arbeiter ein schnelleres Arbeitstempo, komplexere Arbeitsvorgänge, steigenden Druck, bei der Arbeitsoptimierung mitzuwirken, stärkere Kontrolle und Konkurrenz der Mitarbeiter untereinander und durch spezielle Funktionsstellen sowie neue Sanktionsmöglichkeiten durch die Einführung eines individuellen Prämiensystems. Der Umzug in die neue Fabrik riss sie aus der vertrauten Umgebung und gab ihnen „das vage Gefühl, dass sie sich in dieser „sauberen“, „keimfreien“ Welt nicht mehr verhalten konnten wie zuvor“ (S. 73). Die Blockade der innerbetrieblichen Aufstiegsmöglichkeiten und die Angst vor dem sozialen Abstieg schließlich tat ein Weiteres, um den körperlichen Verschleiß zu erhöhen und die Arbeiter stetig zu demoralisieren.

Als vor diesem angespannten Hintergrund nun ab Mitte der achtziger Jahre von Unternehmensseite immer stärker junge Arbeiter - häufig auf Zeitarbeitsbasis - eingestellt werden, da diese sich zumindest kurzfristig besser im neuen Arbeitsumfeld zurechtfinden, kommt es in den neunziger Jahren zum offenen Generationenbruch innerhalb der Fabrik. Auf der einen Seite, so die Autoren, „die Alten“, die kampferfahren sind und, so gut es geht, versuchen die alte Widerstands- und Kampfkultur der Peugeot-Arbeiter hochzuhalten, die aber auch von der jahrelangen schweren Arbeit verbraucht und angesichts der tiefgreifenden Veränderungen in ihrer Fabrik – und nicht nur da - einen immer schwereren Stand haben. Auf der anderen Seite „die Jungen“, die - geprägt von den neuen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen - die individuelle Hoffnung auf eine Festanstellung durch Leistung antreibt und die auf die Enttäuschung dieser Hoffnungen häufig unpolitisch durch Flucht aus der Fabrik reagieren. Keiner der beiden Gruppen, das zeigen Beaud und Pialoux eindrucksvoll, gelingt es, auf die jeweils andere Gruppe zuzugehen. Die „Alten“ sehen in den Jungen ein „Symbol der Entwertung ihres Knowhows und ihrer Deklassierung“ (S. 57) und werfen ihnen politische Naivität sowie ihre devote Arbeitshaltung vor. Die „Jungen“ wiederum – eifrig, opferbereit, flexibel – verachten die Alten, denn: „Was sie an den Montagebändern erleben, empört sie: alte Arbeiter, die ihre Zeit damit verbringen „rumzumeckern“, „zu saufen“, und ihren Spaß daran haben, mit den Chefs Katz und Maus zu spielen oder womöglich gar die Arbeit zu sabotieren.“ (S. 278) Da ihnen dies lediglich als ein „Luxus von Privilegierten“ (ebd.) erscheint, suchen sie sich auf jede erdenkliche Art und Weise von diesen „alten“ Überbleibseln abzugrenzen, so dass Beaud und Pialoux konstatieren: „Die lange Kette der Arbeitergenerationen in der Fabrik ist auseinander gebrochen.“ (S. 284)

Schulgeschichten

Beaud und Pialoux bemerken, dass das Auftauchen dieser neuen „jungen“ Arbeitergeneration in der Fabrik die Frage nach ihrer Genese stellt. Deshalb stellen sie in den Mittelpunkt des zweiten Abschnitts ihrer Studie die „Formen der Primärsozialisation“ (S. 27), also jene Erfahrungen in Familie und Schule, die diese Arbeitergeneration vor dem Eintritt in ihr Berufsleben geprägt haben. Ihr Ergebnis ist gerade vor dem Hintergrund der sog. PISA-Debatte von besonderem Interesse, kommen sie doch zu dem Schluss, dass gerade die große Bildungsreform von 1985 in Frankreich - die mit dem Ziel durchgeführt wurde, 80 Prozent eines Schuljahrgangs zum Abitur zu führen („80% bac“) - wesentlichen Anteil am Generationenkonflikt innerhalb der Peugeot-Arbeiterschaft hat. Sie schreiben: „Man unterschätzt leicht die moralischen und gefühlsmäßigen Kosten, die für die Eltern aus der Arbeiterschaft anfallen, wenn ihr Kind in den Konkurrenzkampf auf dem College oder gar dem Gymnasium geworfen wird, und sie selbst eine Welt entschlüsseln sollen, die ihnen unverständlich ist. Und auch die Entwertung der beruflichen Bildung hinterlässt tiefe Spuren. Früher stand dieser Bereich nicht nur für einen schulischen Erfolgspfad, der sozialen Aufstieg verhieß. Die berufliche Bildung war das Feld, auf dem sich eine Kultur der Technik, des

Arbeiterstolzes und der Widerständigkeit herausbildete und verdichtete. Das gegenwärtige System, die „schulische Flucht nach vorne“, bringt völlig andere Kulturmuster hervor. Aus der Sicht der Familien, insbesondere aus der Sicht der Arbeiterfamilien, verändert die unbestimmte Verlängerung der Schulzeit das Verhältnis der Generationen tiefgreifend.“ (S. 29)

Um dies zu verdeutlichen und zu präzisieren, erzählen Beaud und Pialoux im weiteren Verlauf erneut „Geschichten“, diesmal Schul- und Familiengeschichten. Ihr Ergebnis lautet komprimiert: Jene Arbeiterkinder, die trotz Bildungsreform niedrige Facharbeiterschlüsse oder das Fachabitur anstreben, wissen sehr früh und sehr genau, wie wenig ihnen diese Abschlüsse für einen erfolgreichen Berufsweg bringen. Dementsprechend demoralisiert, „stößt alles, was auf das industrielle Leben, auf den beschwerlichen und monotonen Arbeitsalltag hinweist, bei den Schülern auf großes Misstrauen. Ein Elektrotechnikschüler sagte angewidert: ‘Das ist Peugeot!’ Damit bringt er die ganze diffuse Ablehnung gegen all das zum Ausdruck, was mit der Fabrik zusammenhängt: das Gefangensein, der Lärm, der Gestank, der Schmutz, das Düstere. (...) Früher war es einem Schüler möglich, stolz darauf zu sein, einmal ein guter Industriearbeiter zu sein. Diese Möglichkeit hat er heute allem Anschein nach nicht mehr.“ (S. 144) Fügt man dem dann noch die interessante Beobachtung der Autoren hinzu, dass die Lehrer sich „weitgehend die Sichtweise der Industrie zu eigen machen“ (S. 161) und deshalb darum bemüht sind, aus ihren Schülern selbständige „Innovatoren“ (S. 159) zu machen, so ergibt sich ein erstes wichtiges Element, um die Entstehung der „jungen“ Arbeitergeneration bei Peugeot verstehen zu können.

Das andere wichtige Element bilden jene Arbeiterkinder, denen es gelingt, sich auf den Gymnasien zu platzieren, die also, wie die Autoren es nennen, nach vorne flüchten. Deren Werdegang ist geprägt von zwei zentralen Ambivalenzen. Erstens: Sie sind zwar gut genug, um ein Gymnasium zu besuchen, doch dort fallen sie nicht nur durch ihre Ausdruckweise, ihre Kleidung und ihre Wohngegend als Arbeiterkinder auf, es fällt ihnen infolge des fehlenden kulturellen Kapitals ihrer Klasse häufig schwer mitzuhalten, so dass sie „trkcksen“ (S. 207), sich ihr Wissen auf jede erdenkliche Art und Weise „zusammenbasteln“ (S. 203), letztlich ein bloß „instrumentelles Verhältnis zur Schule“ (ebd.) entwickeln. Zweitens: Ihr Werdegang wird von ihren Eltern zwar auf jede erdenkliche Art und Weise unterstützt und ist deren ganzer Stolz, doch zugleich entfremdet sie das Gymnasium schleichend von ihrem Herkunftsmilieu, so dass sie dieses zu belächeln beginnen, ja sich für dieses schämen, während umgekehrt die Eltern den „Gymnasiasten-Snobs“ (S. 214) nur noch mit Kopfschütteln oder Spott begegnen können. Indem nun diese doppelte Ambivalenz, wie Beaud und Pialoux zeigen, zu einer doppelten Distanzierung dieser Schüler führt, und zwar einerseits gegen die etablierte Schulkultur, andererseits gegen ihre Familie und ihre soziale Klasse, überrascht es nicht, dass ihnen häufig doch der soziale Aufstieg verwehrt bleibt, sie also in die Fabrik müssen, dabei jedoch auf Distanz zu den überkommenen Widerstands- und Protestformen ihrer Eltern gehen. Und deshalb verwundert auch kaum, was am 17. März 1994 in Montbéliard am landesweiten Protesttag gegen die aktuelle Bildungspolitik geschieht: „Anders als andere Städte erlebt Montbéliard zwei getrennte Demonstrationszüge: Als sich der Zug der Gymnasiasten an einem Ende der Stadt auflöst., beginnt am anderen Ende der Stadt die Demonstration der Fabrikarbeiter. Das Koordinationskomitee der Gymnasiasten hatte das Angebot der Gewerkschaften, gemeinsame Aktionen durchzuführen, kategorisch abgelehnt. Die Gymnasiasten schlagen also die ausgestreckte Hand der alten Arbeiter aus, obwohl die meisten Teilnehmer an der Schüler-Demonstration aus den unteren Schichten stammen. Der Bruch zwischen der Arbeiter-Generation und der Gymnasiasten-Generation ist an diesem Tag symbolisch vollzogen worden.“ (S. 225)

Krise der Gewerkschaftsaktivisten und Arbeiter-Rassismus

Nachdem so eine Antwort für die Genese des Generationenbruchs innerhalb der Peugeot-Arbeiterschaft gefunden ist, suchen Beaud und Pialoux im letzten Teil das „Zusammenspiel dieser Veränderungen auf die Entwicklung der Arbeiterschaft“ (S. 33) zu erhellen. Obgleich dieser synthetisierende Schluss ihrer Arbeit nicht ohne Wiederholungen auskommt, fällt er analytisch nicht ab, da hier zwei weitere, bislang kaum beachtete Aspekte der Entwicklung bei Peugeot ausführlich beschrieben und diskutiert werden: zum einen „die Krise der politischen Arbeiterschaft im Betrieb“ (S.33) bzw. „die Ratlosigkeit und Verzweiflung der Gewerkschaftsvertreter“ (ebd.) und zum anderen die wachsende Anziehungskraft, die der rassistische Front National um Jean-Marie Le Pen auf das Arbeitermilieu ausübt.

Die Krise der Gewerkschaftsaktivisten, die in den beschriebenen tiefgreifenden Veränderungen in der Fabrik fußt, führt, wie die Autoren zeigen, sukzessive auch bei ihnen zur Verzerrung der innerbetrieblichen Konfliktlinien, d.h. auch viele Aktivisten haben immer mehr das Gefühl, „dass die alten

Widerstandsformen nutzlos geworden sind, dass sie den Zwang, sich um jeden Preis an moderne Strukturen anzupassen, nicht einfach von der Hand weisen können“ (S. 271), wenn sie nicht als „Motzer auf verlorenem Posten“ (S. 269) enden wollen. Doch, und das wird von den Autoren besonders hervorgehoben, dieser innerbetriebliche Druck zur Anpassung und zur Aufgabe der überkommenen Widerstandsmodelle könnte nicht so nahtlos funktionieren, wenn die gesellschaftliche Entwicklung ihn nicht flankieren würde. Insbesondere „der Fall der Berliner Mauer (1989) und der Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa gruben sich tief ins Bewusstsein der Arbeiter ein, auch wenn die Aktivisten darüber nur sehr ungern reden. Denn, weil der Aktivist seit langem in einer politisch-gewerkschaftlichen Struktur agiert, trifft auch ihn die Kritik an den sozialistischen Utopien und wie sie in einem autoritären System degenerierten. Das führt schließlich dazu, dass er bestimmte Worte nicht mehr auszusprechen wagt und das Gefühl hat, ein Teil der eigenen Geschichte sei verloren gegangen.“ (S. 275f.) So beschleiche viele das Gefühl, „dass sie nicht mehr an etwas „Großem“ teilhaben, an etwas, das über die „enge“ Welt, in der sie leben, hinausweist“ (S. 273) und deshalb bleibe meist nichts „als die Hoffnung auf den vorzeitigen Ruhestand und das bittere Bewusstsein, der Gruppe bei ihrem ‚Niedergang´ und bei ihrer ‚Selbsterniedrigung´ zusehen zu müssen.“ (Ebd.)

„Fast nichts“, muss man hinzufügen, denn gleichzeitig wählen in den neunziger Jahren immer mehr Peugeotarbeiter den rassistischen Front National, so dass dieser auf Wahlergebnisse von 20 bis 25 Prozent kam und kommt. Doch es wäre falsch, das betonen Beaud und Pialoux, all diese Arbeiter einfach als unverbesserliche Rassisten einzusortieren und abzuqualifizieren. Stattdessen schlagen sie vor, von einem spezifischen „Arbeiter-Rassismus“ (S. 315) zu sprechen, um damit dieses politische Phänomen genauer zu fassen, ohne es herunterzuspielen. Weshalb dies nötig ist, zeigen die beiden Autoren, indem sie auf den irritierenden Umstand verweisen, dass im gleichen Zeitraum einerseits die kommunistische CGT in Teilen des Peugeot-Werkes bei den Betriebswahlen erheblich an Boden zulegen konnte und sich andererseits rassistische Äußerungen bei vielen ihrer Gespräche mit den Beschäftigten vor allem „gegen die ‘kleinen Migranten’“ (S. 291) richteten, denn: „Während die Eltern wirklich „geschuftet“ hätten, wird den Jungen [Migranten/S.C.] vorgeworfen, herumzulungern und respektlos zu sein.“ (ebd.) Zudem, so Beaud und Pialoux, vollziehen viele Arbeiter ihren politischen Wechsel „von Zweifeln begleitet und mit schlechtem Gewissen“ (S. 309), oder wie es ein Arbeiter im Buch ausdrückt: „Manchmal kommt der Rassist in mir hoch... Und ich hasse mich dann.“ (S. 319)

Warum kommt es aber trotz Differenzierung und schlechtem Gewissen zu den bedenklichen Wahlergebnissen? „Die Begründung dafür könnte so lauten: das „wir“ (die Arbeiter) am Nullpunkt angelangt sind und als „archaisch“ und „unverbesserlich“ gelten, und da „ihr“ (die „da oben“, die „Sozialisten“) uns ständig sagt oder spüren lasst, dass wir „dumm“ sind, dass unsere Kinder nicht „gebildet“, nicht „aufgeschlossen“ sind, und wir das nicht ungestraft weiter mit uns machen lassen, wollen wir euch mal zeigen, wozu wir fähig sind. Wir sind immer noch zahlreich. Das ist die einzige Kraft, die wir noch haben, und die werden wir einsetzen und Le Pen wählen oder zumindest drohen, es immer wieder zu tun. Man muss denen Angst einjagen, damit „wir“ Arbeiter endlich ernst genommen werden.“ (S. 309) Oder etwas prosaischer formuliert: „Viele Arbeiter haben den Eindruck gewonnen, dass sich die Vertreter der Linken für andere noblere oder ‘humanistischere’ Angelegenheiten (die Kultur, den Kampf gegen die Armut oder gegen den Rassismus) interessieren, wo doch die ‘Volksklassen’ vor ihren Augen leiden.“ (S. 311)

Zukunftsfragen

Gerade diese letzten Passagen provozieren beim Leser womöglich kritische Einwände. Denn auch wenn man in den Kapiteln vorher fragen mag, ob insbesondere die These vom Generationenbruch nicht zu sehr mit der durchaus progressive Züge tragenden französischen Bildungsreform von 1985 verknüpft wird, so scheinen Beaud und Pialoux doch an diesem letzten Punkt ihrer Darstellung den Bogen der Anteilnahme mit den Peugeot-Arbeitern zu überspannen. Bleibt ein „Rassismus mit schlechtem Gewissen“ oder wie auch immer modifiziert im Ergebnis nicht das Gleiche? Was hilft der Hinweis, dass sich dieser Arbeiterrassismus lediglich gegen die „jungen Migranten“ richtet? Müsste man außerdem die Behauptung der Autoren, dass die Kriminalität der Ausländerkinder „kein Mythos“ (S. 306) ist, nicht nur, wie es Beaud und Pialoux tun,





durch den Aufweis der Gründe für die „Gegengewalt“ (S. 305) der jungen Migranten ergänzen, sondern auch durch exakte statistische Belege? Und schließlich: Handelt es sich bei den Zugewinnen der CGT in den neunziger Jahren tatsächlich um einen Linksschwung, oder vollzieht er sich mangels rechter Alternativen (ganz zu schweigen davon, dass er der Hauptthese des Buches widerspricht)?

Definitive Antworten können und sollen hier nicht gegeben werden, aber es mag – auch um die Lektüre des Buches unbedingt jedem ans Herz und an den Verstand zu legen – sinnvoll sein, zum Abschluss zu verdeutlichen, dass sich mit und um diese Fragen herum ohne Zweifel das Feld der Zukunftsfragen linker Politik und Praxis gruppiert. Um es auf den Punkt zu bringen: Wenn Beaud und Pialoux den Arbeiter-Rassismus tatsächlich zu wohlwollend betrachten, wenn sie womöglich schon die „alte Arbeiterschaft“ und ihre linke Widerständigkeit verklären, worin besteht eine emanzipative, linke Alternative? Soll man sich endlich und konsequent von der Arbeiterschaft abwenden und auf die Suche nach neuen kämpferisch-widerständigen Subjekten begeben, wie dies viele Linke schon seit Jahren tun?

Zweifel sind mehr als erlaubt, gerade mit Blick auf die schwierige Situation der Linken in fast allen westeuropäischen Ländern, insofern nicht nur in Frankreich die Linke für ihre Abwendung von der Arbeiterschaft mit einer sich stetig verschärfenden Marginalisierung ihrer selbst und der Herausbildung eines Bündnisses zwischen Arbeitern und konservativ-rassistischen Populisten bezahlt, wie dies kürzlich Tom Frank für die USA gezeigt hat (Tom Frank: „Sushi, Piercing und andere Besonderheiten. Krisenpopulismus in den USA“, in: Le Monde diplomatique 2/2004; s. auch ders.: „What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America“, New York 2004). Um diese Tendenz zu durchbrechen, täte jedoch zweierlei Not. Es wäre zum einen wichtig – gerade für den kulturell-akademischen Teil der Linken - endlich zu verstehen, dass ein Werben um die Arbeiter keineswegs die Rückkehr zu irgendwelchen Traditionalismen bedeutet, sondern dass dies der Kampf um ein strategisches Feld der Gesellschaft ist, ohne welches jede prinzipielle Veränderung unmöglich ist. Zum zweiten wiederum hätte man, wie dies Tom Frank so schön formuliert hat, einzusehen, dass niemand von Geburt an Linker ist, sondern dass man, wenn überhaupt, Linker wird, was unter anderem zur Folge hat, dass dieses Werben um die Arbeiter ein mühevoller und oft vergeblicher Prozess ist, der eben auch der Auseinandersetzung mit Rassismen und vielen Stereotypen anderer Art bedarf. Insofern ließe sich Beaud und Pialoux vielleicht eines Tages entgegnen, dass sie weniger die verlorene Zukunft der Arbeiter beschrieben haben als den zunächst verlustreichen und schwierigen Prozess des Gewinns einer neuen Zukunft - einer Zukunft, die sich nicht - wie viele Gewerkschaftslinke es möchten - im engen national-etatistischen Sozialstaat erschöpft, sondern die global und sozial angelegt ist; einer Zukunft, die nicht durch die standardisierte Massenproduktion des Fließbandes bestimmt wird, sondern durch die ungeheuren Potentiale der gegenwärtigen Flexibilisierung und Individualisierung von Kommunikation und Produktion. Leider jedoch ist dies die unwahrscheinlichere Variante. Vielmehr steht zu befürchten, dass die Gewerkschaftslinke weiterhin ihre Vergangenheit und die des Sozialstaates verklärt und sie phantasielos zum Maßstab der Zukunft macht; dass die akademisch-kulturelle Linke fortfährt, ihren Humanismus durch neue Widerstandssubjekte zu grundieren und jeden Verweis auf die Arbeiter als geschichtsphilosophisch-metaphysisch-traditionalistischen Quatsch zu entlarven, um so der intellektuellen Einsamkeit zu entfliehen; und dass diese Arbeiter - eventuell sogar in steigendem Maße - für die Einflüsterungen und Parolen ihrer gesellschaftlichen Ausbeuter und deren Ideologen empfänglich bleiben werden. Bonjour, Tristesse ...

E-mail: cubie@web.de

1 Zuerst erschienen in: express - Zeitschrift für sozialistische Betriebs- und Gewerkschaftsarbeit, 8/2005

Die folgenden zwei Texte, die uns Paolo Virno freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat, können als Vertiefungen von Thematiken gelesen werden, die der Autor in der ***Grammatik der Multitude***[1] *behandelt. Die erste dieser beiden Anmerkungen bezieht sich auf eine Überlegung im Kapitel „Gemeinplätze und General Intellect", bei der es um die Frage nach der Orientierung der Subjekte im sozialen Kontext der modernen Großstädte geht. Wie Walter Benjamin stößt Virno dabei auf das Problem der Geschwindigkeit, mit der sich „Zersetzung der (traditionellen) Merkwelten" vollzieht. Formen der Wahrnehmung und des Gedächtnisses sind technisch reproduzierbar, was die kindliche Begeisterung für die Wiederholung inmitten hochtechnisierter Erfahrungswelten wieder auftauchen lässt. Mit ihr verbindet sich damit auch eine Perspektive der Kritik. Der zweite Text führt eine Überlegung weiter, die in Zusammenhang mit der Thematisierung des Phänomens „Angst" angestellt wird. Das Zurückgeworfensein auf die Welt als solche in der postfordistischen Produktion verstellt uns den Weg „zurück" zu „Heimaten", „Ursprüngen", „substanziellen Gemeinschaften". Und doch eröffnet sie die Sicht auf das, was uns in Form von* ***noch niedergehaltenen Vermögen*** *gemeinsam ist.*

Paolo Virno
Zwei Anmerkungen zur Grammatik der Multitude

Kindheit und Kritik

Es ist kein kritisches Denken vorstellbar, das nicht zugleich immer auch eine Meditation über die Kindheit ist.

Dennoch hat sich von Rousseau bis zu den antiautoritären Kommunen von 1968 die Aufmerksamkeit der ReformerInnen und RevolutionärInnen gegenüber den heranwachsenden menschlichen Wesen immer in Pädagogik verwandelt; in den Versuch also, die Erziehung der Kinder dem Ideal einer gerechteren Gesellschaft entsprechend zu gestalten. Auf diese Weise jedoch wurde stets verkannt, worum es in Wirklichkeit ginge: aus der kindlichen Erfahrung selbst Kriterien und Begriffe zu gewinnen, die imstande sind, die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Beziehungen innerhalb der Produktion weiter zu erhellen, sowie die Position der Kritik damit zu verbinden. In einer Umkehr der pädagogischen Perspektive müssen wir also davon ausgehen, dass wir diesbezüglich von der Kindheit etwas lernen können.

Die Gesellschaft, die auf dem verallgemeinerten Prinzip der Kommunikation fußt, sodass sogar die Arbeit im Wesentlichen sprachlichen Charakter annimmt, muss von der Erfahrung derer aus befragt werden, die noch nicht sprechen und sich erst allmählich den Zugang zur Sprache erwerben. Die neuesten Formen der Technik, jene Bereiche der künstlichen Intelligenz also, deren Zweck es ist, die kognitiven Prozesse und die Selbstreflexion zu objektivieren, können einem besseren Verständnis zugeführt werden, wenn man sie mit der kindlichen Aufnahme der Welt vergleicht. Das sinnlose und parasitäre Wesen der Lohnarbeit offenbart sich in aller Schärfe angesichts der Spielformen der Kleinkinder, in denen die Abwesenheit bestimmter Zwecke und der Hang zum Experimentieren wunderbar vereint sind. Schließlich weisen die traditionslosen und erfahrungsarmen urbanen Lebensformen *puerile (albern-kindliche)* Züge auf, die von der Kindheit, auch wenn sie sich stets zu ihrer Rechtfertigung auf sie berufen, ein recht blasses und parodiehaftes Bild bewahren.

Weder leichtfertig hingeworfene Metapher, die nur dazu dient, um über anderes zu sprechen, noch Anrufung eines Zustands der noch unversehrten „Authentizität", beschäftigt sich die Reflexion über die Kindheit mit einer stets aktuellen Seinsweise und einer Form der Erfahrung, die verschiedensten Bereichen eigen ist. Die *buchstäbliche* Kindheit, mit der wir immer zu tun haben, ist als solche auch eine Kategorie der Erkenntnis und Kritik.

Im Laufe der 80er Jahre hat eine *schwache utopische Kraft* fast ausschließlich in der Auseinandersetzung mit der Kindheit überlebt, die von denen, die sich ansonsten in den „Realismus" und die Resignation einübten, vorangetrieben wurde. Obgleich sie meist nicht direkt zum Ausdruck gebracht wurde, hat in jener Auseinandersetzung eine

Position der radikalen Transformation überlebt, die gleichzeitig mit aller Kraft aus dem Kreislauf der gesellschaftlichen Produktion ausgeschlossen und an den Schauplätzen des politischen Diskurses verhöhnt wurde.

Wenn sie sich auch in viele vereinzelte private und berufliche Erfahrungen verästelt hat, hat die Beschäftigung mit der Kindheit doch eine solche Kraft bewahrt, dass sie stets über den unmittelbaren Zusammenhang, aus dem sie jeweils hervorgeht, hinausweist. Ob es sich um das aktive Interesse an selbstverwalteten Kindergärten, an der alternativen Jugendkultur handelt, oder um Fragen, die mit den Arbeitszeiten der Eltern zusammenhängen, um exemplarische Darstellungen und Gleichnisse bezüglich der Kindheit in Film und Literatur oder um die psychiatrische Arbeit von Marco Lombardo Radice, in jedem dieser Fälle (und natürlich in vielen weiteren) waren Fragen nach der Möglichkeit eines gelungenen Lebens, nach Freiheit und Glück deutlich vernehmbar. Alles andere als gebrochen und aufgesplittert war hingegen der Zugang der Frauenbewegung zum Thema der Kindheit: Angefangen vom Buch *Dalla parte delle bambine (Auf der Seite der Mädchen)* von Elena Belotti kann man sagen, dass dieses Thema zur Gänze das politische Projekt des Feminismus durchzieht.

Nicht immer frei von Ambiguität (wie etwa der mutwilligen Regression in ein früheres Stadium, um sich vor den Einschnitten der Geschichte zurückzuziehen, oder der Sehnsucht nach einer illusorischen heilen Natur, nach einer an die Wiege erinnernden Sicherheit), hat die Reflexion über die Kindheit in den 80er Jahren dennoch kritische Energien angesammelt, die – wie das bei einer vollen Batterie der Fall ist – nur darauf warten, sich in alle möglichen Zusammenhänge entladen zu können. Dabei handelt es sich allerdings um kritische Energien, die sich ausgehend vom Wissen um die eigene Prekarität und Verwundbarkeit entwickelt haben; vom Wissen um jenes *Der-Welt-ausgeliefert-Sein*, das in der noch nicht zusammengewachsenen Fontanelle auf dem Kopf des Neugeborenen einen sichtbaren Ausdruck findet. Es sind also Energien, die das Bewusstsein der Grenze nicht verdrängen, sondern eben daraus entstehen. Energien, die aus der „Enttäuschung“ gestärkt hervorgegangen sind.

Es ist bekannt, dass Walter Benjamin niemals seinen Blick von der Kindheit abwandte. Und es ist ebenso bekannt, dass er erstaunlich früh die Wesenszüge der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks erkannte. Was jedoch bislang verborgen blieb, ist die enge Verbindung zwischen diesen beiden Fakten. Benjamin begriff die neuen Bedingungen der Kulturproduktion (Fotografie, Radio, Kino, Genreroman) deshalb so schnell, weil er sich den Zugang zur kindlichen Erfahrung niemals verstellte und aus diesem sogar Lehren hinsichtlich der grundlegenden Tendenzen seiner Zeit zog.

Nur weil er sich lange mit dem kindlichen Spiel beschäftigt hatte – das durch die unerschöpfliche Wiederholung derselben Gesten und derselben sprachlichen Formeln gekennzeichnet ist –, war er imstande, die Bedeutung der massenhaft hergestellten Serialität zu begreifen, die heute nicht mehr nur die Kulturindustrie auszeichnet, sondern jeglichen Aspekt der unmittelbaren Erfahrung. In einer Rezension eines Buches über Spielzeug schreibt Benjamin einige Sätze, die in gewisser Hinsicht auch auf die BewohnerInnen der heutigen Metropolen bezogen sein könnten: „Endlich hätte eine solche Studie dem großen Gesetz nachzugehen, dass über allen einzelnen Regeln und Rhythmen die ganze Welt der Spiele regiert: dem Gesetze der Wiederholung. Wir wissen, dass sie dem Kind die Seele des Spiels ist; dass nichts es mehr beglückt als „noch einmal“. [...] „Es ließe sich alles trefflich schlichten, / Könnte man die Sachen zweimal verrichten“, nach diesem Goetheschen Sprüchlein handelt das Kind. Nur gilt ihm: nicht zweimal, sondern immer wieder, hundert- und tausendmal. Das ist nicht nur der Weg, durch Abstumpfung, mutwillige Beschwörung, Parodie, furchtbarer Urerfahrungen Herr zu werden, sondern auch Triumphe und Siege immer wieder durchzukosten.“[2]

Das für die Kindheit typische Streben nach dem *noch einmal* setzt sich in der technisch reproduzierbaren Erfahrung fort. Schon diese Feststellung erlaubt es Benjamin nicht, in ein nostalgisches Nachtrauern zu verfallen: Insofern in der Reproduzierbarkeit ein tiefes Bedürfnis des menschlichen Wesens Befriedigung erlangt, ist es ihr gegenüber einfach nicht angebracht, verächtlich die Mundwinkel zu verziehen. Die entscheidende Frage lautet: Wie kommt es dazu, dass die Gesellschaft des entwickelten Kapitalismus ein Wesenselement der Kindheit wieder aufnimmt? Was ist beiden gemeinsam? Das Fehlen fester *Gewohnheiten*, die die Praxis in bestimmte Bahnen lenken, um diese vor der Zufälligkeit zu schützen: darin liegt die Antwort. Sowohl die Kinder als auch die BewohnerInnen der Großstädte müssen ohne Traditionen und Orientierungshilfen auskommen. Bar jeden Schutzes in Form einer „Gewohnheit“, müssen sowohl die einen als auch die anderen auf die *Wiederholung* zurükkgreifen, um die Schocks des Unvorhergesehenen abzuschwächen und sich, so gut es geht, zu orientieren.

Die spielerische Wiederholung der ersten Lebensjahre zeugt davon, dass es noch keine

Gewohnheiten gibt, bereitet aber auch darauf vor, solche anzunehmen, sie ist deren Matrix. In der gegenwärtigen Situation wird dieses vorbereitende Stadium jedoch in gewisser Weise zur permanenten Bedingung. Die Erfahrung verbleibt im Stadium der Wiederholung, sie verwandelt sich nicht in Gewohnheit. Die Matrix verschwindet nicht unter der Aufhäufung ihrer Ausgestaltungen, sondern verharrt als solche stets sichtbar im Vordergrund. Unter dieser Voraussetzung verkehrt sich die Analogie zwischen Kindheit und technischer Reproduzierbarkeit in einen unlösbaren Konflikt.

Wenn ein Kind das gleiche Märchen noch einmal zu hören verlangt oder dasselbe Spiel noch einmal spielt, nimmt es jedes Mal das Gleiche als einzigartig wahr. Jede Wiederholung hat den Wert eines Prototypen, eines Meilensteins. Mit der Instanz des „noch einmal" ist stets das „ein für alle Male" verbunden: In jeder einzelnen Wiederholung wird eine Art von *Vollkommenheit* gesucht. Umgekehrt spielt die technische Reproduzierbarkeit, indem sie die Gleichheit sogar im Einzigartigen geltend macht, das „noch einmal" gegen das „ein für alle Male" aus. Der Wiederholung im Spiel setzt sie den *Wiederholungszwang* der Warenwelt und der Lohnarbeit entgegen. Während die Kindheit dem Fehlen von Gewohnheiten über eine besondere Form der „ewigen Wiederkehr" beizukommen versucht, stellt die Kulturindustrie die nackte Wiederholung als Surrogat der Gewohnheit dar, sie äfft das Verlorengegangene nach und konstruiert falsche, aber scheinbar verbindliche „Traditionen".

Die Gesellschaft des reifen Kapitalismus ist bloß pueril: Es gilt, gegen sie die Kräfte der Kindheit zu mobilisieren, aus denen sie auf beliebige Weise schöpft, diese jedoch zu einem alptraumhaften *Kindergarten* verkommen lässt.

Die Entgegensetzung von stets aktueller Erfahrung der Kindheit und ihrer Karikatur, die wir „pueril" genannt haben, zeigt sich auf Schritt und Tritt. Dies gilt in besonderem Maße für die so genannte Freizeit, deren Anwachsen die westlichen Gesellschaften auf ambivalente Weise prägt. Sobald die Ethik der Arbeit, die so viel zur Definition der „Erwachsenen" beigetragen hat, an Einfluss verliert, passt sich die Gestaltung der überschüssigen Zeit entweder einem zerstreuten und „puerilen" Modell an (dies entspräche der Perspektive der erwachsenen ArbeiterInnen auf die Kinder), oder es wird versucht, an die Ernsthaftigkeit der Kindheit anzuschließen. Eine Kritik der Freizeit muss sich an diese Alternative halten: Für diejenigen, die im Namen der Arbeit auf pedantische und besserwisserische Weise die eigene „Reife" ins Treffen führen, gibt es indessen nichts zu holen.

Auch und vor allem in einer Notsituation hat der Schrecken etwas „Pueriles" an sich und verlangt nach einem „kindlichen" Gegenmittel. Die Gefängniszelle zum Beispiel stellt eine gewohnte menschliche Umgebung dar: ein Zimmer, das mit dem Notwendigsten ausgestattet ist, das jedoch einer leicht parodistischen Veränderung unterzogen wurde. Es handelt sich um die „puerile" Version der gewohnten Dinge und Verrichtungen. Das am Fußboden festgenagelte Bett lässt an eine alte Wiege auf einem Bauernhof denken. Wenn es einen Eimer gibt, dann erinnert dieser an einen Nachttopf, wenn auch auf bedrückende und fast boshafte Weise. Die Hocker sind zu klein und meist aus Plastik. Das zu hohe Fenster flößt jenes Gefühl der Einschüchterung ein, das die Kinder so gut kennen. Die Einrichtung ist lilliputanisch, sie besteht aus an die Wand gehängten Zigarettenschachteln, Gegenständen aus Altpapier und Kartons oder kleinen Holzstücken. Die Zelle hat etwas von einem unheimlichen, aus wieder verwendeten Materialen zusammengebauten Puppenhaus. Und sie macht allen Umständen zum Trotz einen vollgerammelten Eindruck.

Der erfahrenen Häftlinge, die den Betrieb kennen, wissen, dass es sinnlos ist, der Albernheit des Gefängnisses eine eingebildete erwachsene „Autonomie" entgegen zu setzen, sondern dass sie sich in jedem Augenblick den kindlichen Sinn für das Unbehagen und die Prekarität lebendig erhalten müssen, um sich der Gewöhnung an die Umstände zu widersetzen. Deshalb muss die Zelle so karg wie möglich ausgestattet sein, damit sie immer ungewohnt erscheint.

In seinem bedeutenden Buch über *Kindheit und Geschichte*[3] bemerkt Giorgio Agamben, dass, würden wir mit einer perfekt ausgebildeten Sprache zur Welt kommen, diese die gleiche Funktion hätte wie etwa der Geruchssinn bei den Tieren. Sie wäre also wie ein Orientierungsorgan in einer Umwelt, in die wir eingetaucht wären wie in eine Art Fruchtwasser, ohne dass wir die Möglichkeit hätten, daraus auszubrechen oder sie zu verändern. Umgekehrt ausgedrückt, bedeutet eine Kindheit zu haben und die Erfahrung des Zugangs zur Sprache durchzumachen, einen dauerhaften Bruch zwischen dem menschlichen Wesen und jeglicher bestimmten Umwelt. Besser gesagt, haben wir dank des schrittweise vollzogenen Übergangs von der Stummheit des sinnlichen Lebens zur artikulierten Rede keine „Umwelt", sondern eine *Welt*. Eine Welt, der wir zugehören, wobei mannigfache Widerstände und die Unvollkommenheit der wechselseitigen Durchdringung weiter bestehen bleiben. Eine *historische* Welt, die zu verändern ist. Die Kindheit, die einen der Umwelt entreißt, öffnet die Möglichkeit der Geschichte.

Wollte man nun die Gesellschaft des Spektakels mit einer kurzen Formel bestimmen, so müsste man sagen, sie sei jene Gesellschaftsform, die die Sprache selbst auf eine unmittelbare *Umwelt* reduziert hat, indem sie aus der verallgemeinerten Kommunikation etwas gemacht hat, das dem sehr nahe kommt, was der Wald für die Bären oder der Fluss für die Krokodile ist. Die objektivierten Codes und materialisierten Grammatiken, die den quasi natürlichen Kontext der urbanen Erfahrung bilden, scheinen uns ohne Residuum zu umfassen, genau so wie das Fruchtwasser die Embryonen. Darüber hinaus verfestigt der Umstand, dass die Sprache als Instrument und Rohstoff der Arbeitsprozesse auftritt, über alle Maßen den Anschein einer nicht veränderbaren „Umwelt“. Daraus geht der niederschmetternde Eindruck hervor, die Geschichte sei ihrem Verlauf nach festgeschrieben oder eingefroren, ein Eindruck, den das postmoderne Denken nicht müde wird, zu untermauern und auszuschmücken.

Sich der Gesellschaft des Spektakels entgegenzustellen bedeutet, die Kindheit neu zu entdecken; d. h., den hartnäckigen Schein einer „sprachlichen Umwelt“ aufzulösen und in der Sprache das zu entdecken, was uns der Umwelt entreißt und eine „Welt“ entstehen lässt. Wenn man so will, gilt es, das kindliche Gefühl für die Sprache als etwas *Zugängliches*, für die Sprache als *Vermögen* zu erneuern.

Die „egozentrische Sprache“ des Kleinkindes (mit der sich auf jeweils verschiedene Weise Piaget und Vygotskij beschäftigen) hat keinerlei denotative oder kommunikative Funktion. Es ist eine Sprache, die das Kind für sich selbst spricht, zu seiner eigenen Befriedigung, und auf diese Weise erfährt es nichts anderes als das reine Ereignis des Wortes. In jenen endlosen Litaneien zählt nur der Zugang zur Sprache, das Auskosten des Übergangs von ihrer Abwesenheit zu ihrem Auftreten. Diese Erfahrung erneuert sich jedes Mal, wenn die Sprache zur „Egozentrik“ zurückkehrt, wenn also jegliche Entsprechung zwischen Wort und Ding ausfällt (eine „Entsprechung“, die dem Geruchssinn des Wolfes, der eine Gefahr oder eine Beute wittert, allzu ähnlich wäre).

Die Kindheit wird demnach in den Metaphern und Metonymien vernehmbar, die von der direkten Sprechweise (und den daran gebundenen Lebensformen) abweichen. In den rhetorischen Figuren, die eine wahre Physiognomie der Begriffe vorzeichnen, erkennt man noch die Grimassen des Kindes, das von der greifenden Geste zur verbalen Indikation übergeht. Darüber hinaus lebt die Kindheit auf Dauer in der hypothetischen Sprache fort, in der sich andere Möglichkeiten hinsichtlich des gegenwärtigen Standes der Dinge auftun: *Jede bestimmte Möglichkeit geht aus der Erfahrung der Sprache selbst als Möglichkeit hervor*.

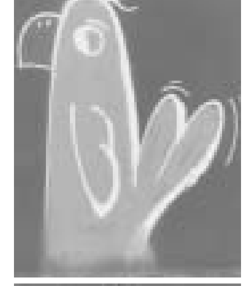
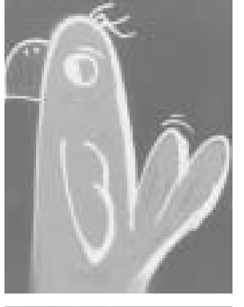
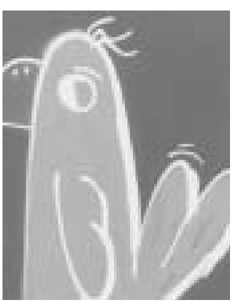
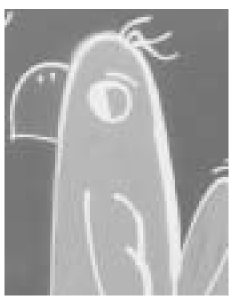
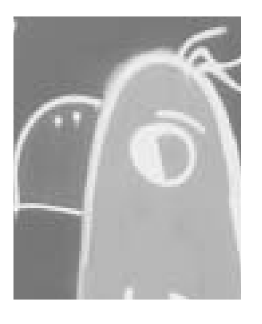
Die SoziologInnen behaupten, wir sähen uns einer nicht enden wollenden Pubertät gegenüber, die industrielle Welt sei von *ewigen SchülerInnen und StudentInnen* bevölkert. Diese Definitionen gehen oft mit einer offensichtlichen Geringschätzung für die neue Spezies einher. In Wirklichkeit registrieren sie aber nichts anderes als die Krise der Arbeitsgesellschaft. Insofern kann man diese Definitionen ruhig als Auszeichnung verstehen. Man muss sie allerdings radikalisieren: *ewige Kinder*.

Vertrauter Schrecken

Um sich im fürchterlichen Dickicht der „Wurzeln“ besser zurechtzufinden, sollte man einen kleinen Text von Freud mit dem Titel „Das Unheimliche“ heranziehen. Auf wenigen Seiten findet man dort das Wichtigste hinsichtlich der Beschwörungen der „Ursprünge“ (Nation, Ethnie, kulturelle Traditionen usw.), die von Zeit zu Zeit die postmodernen Metropolen heimsuchen.

Freud bemerkt, dass das deutsche Wort *heimlich*, mit dem man das bezeichnet, was an den „Herd“ erinnert und ein Gefühl der Intimität vermittelt, „seine Bedeutung nach einer Ambivalenz hin entwikkelt, bis es endlich mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt.“[4] Das Vertraute geht ins Beunruhigende über, das Schützende ist auch bedrohlich, die ersehnte Wurzel enthüllt ihr finsteres Wesen. Von seiner eigenen Sprache geleitet (er benutzt das Grimmsche Wörterbuch, in dem die Märchensammler die Dialektik des Heimlichen auf wunderbare Weise darstellen), deutet Freud den Schrecken, der uns angesichts des Unheimlichen (der Gespenster, z. B.) befällt, als eine traumatische Reaktion auf das „Vertraute“, das unvermutet in veränderter Form zurückkehrt. Der Wahrnehmungs- und der Gefühlsgehalt des Altvertrauten und des jähen Schreckens sind identisch, bis auf die Tatsache,





dass sich das Idyll in einen Alptraum verkehrt hat.

Das Begriffspaar *heimlich/unheimlich* hätte es verdient, im Mittelpunkt der ethischen Reflexion der Gegenwart zu stehen. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, daran zu erinnern, dass der Begriff *ethos* seinerseits nichts anderes bedeutet als „Gewohntsein". Wenn man der Etymologie Glauben schenkt, so ist nicht die an „Werten" und „Seinsollen" reiche Lebensform ethisch, sondern diejenige, die den Vorteil der rechten Gewohnheiten genießt, die von den Einzelnen bis ins Innerste anerkannt werden. Allerdings ist heute nichts so paradox und exzentrisch, letztlich so *ungewöhnlich*, wie die Forderung nach einer festen „Gewohnheit", die den Blick und das Handeln sicher zu leiten imstande ist. Nichts klingt so falsch, so verdächtig und so *unheimlich*.

Man weiß, die Hauptleidenschaft der kapitalistischen Moderne bestand darin, alle Wurzeln, eine nach der anderen, abzutrennen, die traditionellen Gesellschaften zu zerstören, das Gewohnte durch die *Wiederholung* zu ersetzen (eigentlich durch den *Wiederholungszwang*). Gegenüber dem blendenden Schein der Technik und allgemein angesichts des Universalismus der gesellschaftlichen Produktivkräfte geraten die Wege des Heimlichen ins Zwielicht. Alles ist vertraut und zugleich fremd; ohne Geheimnis und dennoch unvorhersehbar. Gerade in dieser Situation der unumkehrbaren Entwurzelung kehren unbestreitbar Formen archaischer Zugehörigkeit, Schutzwälle und schicksalhafte Identitäten zurück.

Es wäre ein Fehler, dieses Wiederaufflammen als den „romantischen" Widerstand der VerteidigerInnen einer traditionellen Ordnung zu verstehen. In Bezug auf diese Ordnung haben wir keine direkte Erinnerung mehr. Seit langer Zeit revolutioniert die „Modernisierung" nur mehr Bereiche der Erfahrung, die sich *bereits* durch Konventionen und technische Entwicklung auszeichnen, die *bereits* und immer wieder von einschneidenden Innovationen erfasst worden sind. Das Beschwören der vertrauten Wurzeln ist selbst ultramodern: Es ist genauso virulent wie verschroben, handelt es sich im besonderen Fall doch immer um die Plastikversion von „Blut und Boden", um künstliche Supermarkt-Archaismen. Das einstmals *Heimliche* kehrt als mediales Pogrom, als Werbespot über den „ethnischen Stolz", als postindustrielle Unterwerfung der Körper wieder: als *Unheimliches* also. Wer Heimat, Gemeinschaft, authentisches Leben zu sagen versucht, stößt unartikulierte und furchterregende Schreie aus, die eines Wiedergängers würdig sind. Die Vermischung des Vertrauten und des Erschreckenden gestaltet sich nunmehr systematisch: Das Erste erfährt man nur, wenn man auf das Zweite stößt.

Jean Améry (Pseudonym von Hans Mayer, einem österreichischen Juden, der vor den Nazis nach Belgien floh, später gefangen, gefoltert und in ein Konzentrationslager deportiert wurde) widmet ein Kapitel seines Buchs *Jenseits von Schuld und Sühne*[5] der Frage: „Wieviel Heimat braucht der Mensch?". Heimat wird hier wohlgemerkt nicht als Nationalstaat verstanden, sondern als der vertraute Ort, an dem man aufgewachsen ist.

Auf wenigen Seiten entwirft Améry eine wunderbare Phänomenologie des Exils. Die Erfahrung der Entwurzelung enthüllt ihre Grausamkeit vor allem für Menschen, die weder religiös sind (der Glaube der Vorfahren ist eine Art von Reserveheimat, insofern er von konkreten Orten unabhängig ist), noch über Geld verfügen (mittels Banknoten kann man sich jederzeit ebenso *druckfrische* Wurzeln verschaffen), noch berühmt sind. In vielerlei Hinsicht ähnelt die Emigration dem *Altern*. Die typischen Erscheinungen des individuellen Verfalls werden auf die soziale Ebene projiziert, angefangen vom Gefühl, man „verstehe die Welt nicht mehr".[6] In Belgien leidet Améry unter einer unheilbaren „Instabilität": Er orientiert sich nur schlecht in der neuen Umgebung und hat jene instinktive Fähigkeit verloren, die Dinge zu erkennen und zu unterscheiden, jene Fähigkeit also, die allein vor den Fährnissen des Zufalls Schutz bieten kann. Bei den Gesten der anderen kann er die Gleichgültigkeit ihm gegenüber nicht auf Anhieb von einer eventuellen Bedrohung unterscheiden. Kulturelle Rituale, die sich vor seinen Augen abspielen, entgehen ihm, selbstverständliche Verweise auf einen gemeinsamen Hintergrund versteht er nicht zu entschlüsseln, die Freude an den Nuancierungen kommt ihm abhanden.

Die Diagnose, die Améry über das Exil erstellt, weist viele Entsprechungen zu einer Beschreibung der gewöhnlichen urbanen Erfahrung auf (der Autor ist sich dessen bewusst), zur Erschütterung, die die ständige Wandlung in den Arten, zu arbeiten und zu kommunizieren, im Bewusstsein und in den Sinnen auslöst. Wer kann – angesichts der Elastizität der Beschäftigungen und Tätigkeiten im Postfordismus – heute schon von sich sagen, er oder sie sei seiner selbst vollkommen sicher und verfüge über ein gewisses Maß an Voraussicht? Wer könnte schon mit einem Sicherheitsnetz gegen die Zufälle und Verwerfungen des „Neuen“ prahlen? So wie Belgien dem Flüchtling Améry fremd war, bleibt die urbane Landschaft den Menschen, die doch an sie gewohnt sind und woanders nicht leben könnten, fremd.

Wenn uns das Exil arm macht, so erdrückt uns förmlich die Sehnsucht nach dem vermeintlichen Reichtum des „Ursprungs“. Diesbezüglich berichtet Améry von einem exemplarischen Erlebnis: 1943 hielten sich der Autor und seine Freunde vom Widerstand öfters in einer Wohnung auf, die genau über einer von der SS besetzten Wohnung lag. „Eines Tages nun ereignete es sich, daß der unter unserem Versteck wohnende Deutsche sich durch unser Reden und unsere Hantierungen in seiner Nachmittagsruhe gestört fühlte. Er stieg hoch, pochte hart an die Tür, trat polternd über die Schwelle.“ Mit aufgeknöpfter Uniformjacke und vom Schlaf geröteten Augen hatte er offensichtlich kein Interesse daran, Fragen zu stellen, sondern verlangte bloß, sie sollten keinen Lärm machen. Und nun kommt der entscheidende Punkt: „Er stellte seine Forderung – und dies war für mich das eigentlich Erschreckende an der Szene – im Dialekt meiner engeren Heimat. Ich hatte lange diesen Tonfall nicht mehr vernommen, und darum regte sich in mir der aberwitzige Wunsch, ihm in seiner eigenen Mundart zu antworten. Ich befand mich in einem paradoxen, beinahe perversen Gefühlszustand von schlotternder Angst und gleichzeitig aufwallender familiärer Herzlichkeit, denn der Kerl [...] erschien mir plötzlich als ein potentieller Kamerad. Genügte es nicht, ihn in seiner, meiner Sprache anzureden, um dann beim Wein ein Heimat- und Versöhnungsfest zu feiern?“[7]

In diesem Augenblick erkennt Améry ein für alle Mal, wie abstoßend *Heimatgefühle* sind. Mehr noch, er ahnt, dass es so etwas wie einen gewohnten Ort nie gegeben hat und dass es selbstzerstörerisch wäre, ihm nachzutrauern („Unsere Reisen nach „Hause“ erfolgten mit falschen Dokumenten und gestohlenen Stammbäumen.“). Wer nach seinen Wurzeln sucht, den (die) wird früher oder später wegen des Dialekts eines SS-Mannes ein Gefühl der Rührung überkommen. Dabei handelt es sich um eine Art von Rührung, zu der auch Menschen neigen, die in der modernen Großstadt den Traum einer kleinen imaginären Heimat hegen und pflegen, die es ihrer Ansicht nach mit allen Kräften wieder zu erschaffen gilt.

Es ist besser, sich an das seelische und sinnliche Elend des Exils oder der sozialen Entwurzelung zu halten, als Bilder einer mit verstörenden Versprechen aufgeladenen „Vertrautheit“ zu hegen. Allerdings drängt sich hier ein „Aber“ auf: Trotz allem ist es nutzlos (und letzten Endes gefährlich), sich achselzuckend vom Bedürfnis nach einem *gewohnten* Ort abwenden zu wollen. Améry weiß das natürlich. Wenn man auch die Fallen des Heimwehs sorgsam umgangen hat, bleibt man „darauf gestellt, in Dingen zu leben, die uns Geschichten erzählen“[8], dem eigenen Lebenszusammenhang gegenüber so etwas wie sinnliches Wohlbefinden zu verspüren.

Wir wandeln also auf einem schmalen Grat: Das Wohlbefinden stellt eine historische Wette dar, nicht einen vorab zugesicherten Besitz. Eine Aufgabe, die vor uns liegt, nicht ein uns zufallendes Erbe. Besser noch, es ist eine Erfahrung, die nur aufgrund eines Exils in Belgien oder des umfassenden Unbehagens in der Großstadt entstehen kann. Man muss also die Gewohnheit, den *ethos*, als das verstehen, was den „Wurzeln“ diametral entgegengesetzt ist, und also das, was sich erst zu erkennen gibt, wenn von den Wurzeln nichts mehr übrig geblieben ist. Was aber ist letztlich diese nicht-ursprüngliche, nicht vorausgesetzte „Gewohnheit“ zweiten Grades? Grob gesagt und ungefähr gesprochen, annäherungsweise und mehr oder weniger genau ausgedrückt, fällt ihre Möglichkeit mit der stets aufgeschobenen Aktualität dessen zusammen, was man seit zweihundert Jahren mit dem Namen *Kommunismus* bezeichnet.

Aus dem Italienischen von Klaus Neundlinger

Anmerkungen:

1 Paolo Virno: Grammatik der Multitude / Der Engel des General Intellect. Wien: Turia & Kant 2005.
2 Walter Benjamin: Kritiken und Rezensionen. Gesammelte Schriften Band III. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 131.
3 Giorgio Agamben: Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
4 Sigmund Freud, „Das Unheimliche“, in: Studienausgabe Band IV, Frankfurt am Main, 1982, Seite 250.
5 Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988.
6 Viele Stellen in Amérys Buch Über das Altern kann man als Ergänzung zum Kapitel über den Verlust der Heimat in Jenseits von Schuld und Sühne lesen, und umgekehrt.
7 Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, 67/8.
8 Ebd., 76.

Karl Heinz Roth: Der Zustand der Welt

Gegen-Perspektiven
Hamburg: VSA-Verlag, 2005, 94 Seiten, 9 Euro

Karl Heinz Roth legt auf schnell zu lesenden 90 Seiten sowohl eine Analyse der gegenwärtigen Situation des globalen Kapitalismus vor, als auch eine Skizze zu dessen Überwindung. Inspiriert von der Weltsystemanalyse, dem italienischen Operaismus, der Kontradieffschen Theorie der „langen Wellen“ sowie der Theorien Max Webers und Karl Polanyis reiht sich Roths Text in die seit dem Ende des Postmoderne-Hypes wieder en vogue gewordene Serie „großer Erzählungen“ ein. Wie bereits Hardt und Negris *Empire* zielt Roths Text auf eine Darstellung neuer Formen von Ökonomie wie auch politischer Souveränität in globaler Perspektive ab.

Roth macht sich angreifbar, wie das angesichts der Kürze seines Texts auch nicht verwunderlich ist. Im Gegensatz zu noch-immer-Parteiaufbau-orientierten Linken fehlt dem Text glücklicher Weise die jene auszeichnende Hermetik. „Der Zustand der Welt“ ist flüssig und weitgehend verständlich geschrieben; er empfiehlt sich vor allem für die jüngere Generation bzw. als Einstiegslektüre in revolutionäre Theoriebildung, aber auch generell als Vademekum und – wie meist bei Roths Texten – als Stichwortgeber und Positionspapier in aktuellen linken Debatten. Obwohl also im Folgenden hauptsächlich die von den Rothschen Ansichten differierende des Rezensenten kritisch zum Ausdruck kommen wird, sei an dieser Stelle ausdrücklich auf die Wichtigkeit des Buches als Beitrag zur aktuellen linken Debatte hingewiesen.

Der Essay ist in vier Teile gegliedert: Der erste setzt sich mit der aktuellen Restrukturierung des kapitalistischen Weltsystems aus Herrschaftsperspektive auseinander, der zweite nimmt eine Perspektive von unten, von den Migrationsströmen, den kleinen und größeren Widerstandsbewegungen gegen die im ersten Kapitel beschriebenen Transformationen ein. Kapitel drei widmet sich der Notwendigkeit neuer theoretischer Instrumentarien, insbesondere unter Verweis auf Bedeutung, aber auch Unzulänglichkeit der Marxschen Theorie und der vierte und letzte Teil entwirft kühn „Umrisse einer erneuerten sozialistischen Alternative“.

Ein grundsätzlicher Zug im Rothschen Text gibt jedoch den meines Erachtens nach zentralen Anlass zu Kritik: Während Karl Heinz Roth die politischen Transformationen, die Schwächen post-keynesianischer Ansätze und die Unmöglichkeit, über die Ergreifung der Staatsmacht emanzipatorische Gesellschaftsveränderungen ins Werk zu setzen, äußerst präzise umreißt, werden die nicht unmittelbar empirisch konstatierbaren Veränderungen in der globalen Arbeitsteilung, d.h. ihre postfordistische Transformation und die dadurch maßgeblich mitbestimmte und mitausgelöste Verschiebung im Verhältnis zwischen Politischem und Sozialem nur am Rande behandelt.

Deutlich wird dies an der völligen Ignoranz Roths gegenüber den Ansätzen Hardt und Negris und der damit einher gehenden Empire-Debatte. Während die stark von der Weltsystemperspektive Immanuel Wallersteins und Giovanni Arrighis beeinflusste Sichtweise Karl Heinz Roths interessante Einblicke in die kapitalistische Rekonfiguration der Großstädte entlang der Achse *Global Cities – Slum Cities* erlaubt oder aber den gegenwärtigen Aufstieg Chinas zu einer bedeutenden kapitalistischen Macht und den damit verbundenen sozialen Auseinander-

Karl Heinz Roth
Der Zustand der Welt
Gegen-Perspektiven
VSA

setzungen und Problemen anschaulich darstellt, fehlt es auf der anderen Seite auch nicht an Auslassungen und in Frage zu stellenden Problemsichten, wie auch das mit „Marx testen“ übertitelte dritte Kapitel zeigt:

Wenn zum Beispiel Roth Marx´ analytisches Verhaftetsein im 19. Jahrhundert unterstellt. Marxens große Leistung war allerdings genau jene theoretische Antizipation der Entwicklung, die der Kapitalismus im 20. Jahrhundert – vor allem in seiner fordistischen Phase – nehmen würde. Heute ergibt sich dagegen die Problematik mehr aus dem Ende des durch die Marxschen Begriffe beschreibbaren Kapitalismus, in dem mehr und mehr die einst historisch getrennten Phänomene der „ursprünglichen Akkumulation“ und der „reellen Subsumtion“ in eins fallen. Auf diese Aspekte des postfordistischen Kapitalismus geht Roth nicht ein, er kritisiert hingegen, dass die Marxsche Theorie zu wenig radikal mit der klassischen politischen Ökonomie gebrochen habe; dies führe letztlich zu einer ungenügenden Sicht auf historisch konkrete Situationen von Ausbeutung. Dem stellt Roth eine historisch gesättigte Sichtweise der Ausbeutung gegenüber, die jedoch kaum eine kapitalistische Formbestimmung mehr kennt und schließlich Begriffe wie „globale Unterklassen“ einsetzt, welche genau das nicht leisten können, was er am Schluss des Kapitels selbst einfordert: eine Analyse globaler Arbeitsverhältnisse.

Auf andere Weise problematisch ist, wenn Roth beispielsweise schreibt (im letzten Abschnitt), dass „Transport- und Kommunikationsarbeiter“ „den Kern der industriellen Arbeiterklasse des 21. Jahrhunderts“ (S. 78) konstituieren. Hier stellt sich sowohl die Frage, was das „Industrielle“ dieses Teils der Klasse darstellt, als auch, ob sich in der gegenwärtigen postfordistischen Transformationsperiode überhaupt noch ein „Kern“, d.h. eine in der Wertschöpfungskette zentrale und somit mit besonderer Produktionsmacht ausgestattete Form der Klassenzusammensetzung finden lässt. Solche Fragestellungen berühren allerdings den methodologischen Kern von Roths Analyse: Die Weltsystemperspektive auf „den Zustand der Welt“ in seiner herrschaftlichen Verfasstheit ist dem Blick auf die sozialen Kämpfe vorgeordnet – dies zeigt sich nicht zuletzt an der Hereinnahme der Kondratieffschen Theorie der „langen Wellen“ (vgl. 55). Diese Schwächen manifestieren sich auch und insbesondere im vierten Teil, wo die Zukunftsvorschläge wiederum sich mehr an möglichen Institutionen einer nachkapitalistischen Gesellschaftsordnung als an den Erfordernissen im hier und jetzt orientieren. Diese letzt genannte mikrologische Perspektive in ihrer immanenten Verbundenheit mit den „großen“, d.h. gesamtgesellschaftlichen, kommunistischen Konstitutionsbedingungen postkapitalistischer Verhältnisse im gegenwärtigen Prozess der Transformation gesellschaftlicher Arbeitsteilung hat Roth nicht, immerhin aber auch keine falschen Illusionen in die Chancen und Möglichkeiten repräsentativer Demokratiemodelle und/oder (post)keynesianischer Neoreformismen.

So ist *Der Zustand der Welt* gleichzeitig „zu viel“ und „zu wenig“: Zu viel an utopischen Spekulationen über Form und Bedingungen von Steuerungsmechanismen nachkapitalistischer Gesellschaften, zu wenig aber an Analyse der aktuell vor sich gehenden postfordistischen Transformation der Arbeitsverhältnisse, zentral bestimmt durch die offenen und versteckten, militant-politischen und alltäglichen Widerstände jener Multitude, die Roth als Weltarbeiterklasse beschreibt. Diese bilden leider nicht die Ausgangsbasis für seine Argumentation, sonst hätte das Buch wohl eher „Perspektiven gegen den Zustand der Welt“ heißen müssen. Wäre nebenbei bemerkt auch schöner gewesen, ist aber dennoch kein Grund, es nicht zu lesen.

Martin Birkner

Olaf Kaltmeier, Jens Kastner, Elisabeth Tuider (Hg.): Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand

Soziale Bewegungen in Lateinamerika
Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 2004, 277 Seiten, 24,80 Euro

In dem Beitrag von Sonia E.Alvarez / Evelina Dagnino / Arturo Escobar: „Kultur und Politik in Sozialen Bewegungen Lateinamerikas“, der ein Nachdruck einer Einleitung eines Buches von 1998 ist, muss noch begründet werden, dass der Erfolg einer Sozialen Bewegung nicht nur dadurch zu beurteilen ist, welchen Widerhall er in der institutionellen Repräsentationspolitik findet, sondern auch darin, wie dominante Diskurse und ausgrenzende Praktiken destabilisiert und verändert werden können (S. 40). Auch wenn in den „Neuen Sozialen Bewegungen“ gerade in Bezug auf Feminismus oder der Schwulen- und Lesbenbewegung die außerinstitutionellen Veränderungen entscheidend waren, orientierte sich deren Perspektive auf gesetzliche und institutionelle Maßnahmen.

Nach dem Aufbrechen der „Antiglobalisierungsbewegung“ und den vielfältigen Entwicklungen in Lateinamerika von den Aufständen in Ecuador, Bolivien und Argentinien bis zu den institutionellen (und anderen) Veränderungen in Venezuela und Brasilien ist es beinahe selbstverständlich, Auseinandersetzungen und Veränderungen nicht allein unter dem Blickwinkel einer staatlichen Repräsentation zu sehen. Dem wird in den Beiträgen dieses Bandes Rechnung getragen, indem in der Analyse der Herrschaftsebene auf die Gouvernementalitäts-Theorie zurückgegriffen wird, inspiriert von den Texten Michel Foucaults.

Im Gegensatz zu den linken Bewegungen der 1960er und 1970er, die sich an der Macht im Staat orientierten, werden die aktuellen Bewegungen durch Kriterien erfasst, die von die Gesellschaft durchziehenden Herrschaftstechniken und Techniken des Selbst ausgehen, von der Verknüpfung von Subjektivität und Macht. Die Interpretationen der Beiträge sind unterschiedlich gewichtet, teilweise abhängig vom Erfolg der entsprechenden Bewegungen: in einem Teil geht es um die Integration von Bewegungen in herrschende Strukturen, im anderen allerdings um die Zersetzung der herrschenden Strukturen durch den Widerstand, immer ambivalent, aber immer wieder und das wird vielfach betont, über den nationalstaatlichen Rahmen hinausreichend.

Der Einleitungsbeitrag „Cultural Politics im Neoliberalismus, Widerstand und Autonomie“ (Olaf Kaltmeier / Jens Kastner / Elisabeth Tuider) zeichnet zuerst die Entwicklung der Sozialen Bewegungen nach: nachdem diese maßgeblich am Ende der lateinamerikanischen Diktaturen beteiligt gewesen waren, wurden sie zurückgedrängt, in die demokratischen Strukturen integriert, die die neoliberale Wirtschaftspolitik fortsetzten. Der Neoliberalismus gerät ab den 1990ern in eine Krise, die sich auch in den vielfältigen Sozialen Bewegungen manifestiert.

In diesem Zusammenhang wird die Ambivalenz des Konzepts der Autonomie diskutiert, das in seinen grundsätzlichen Elementen *(self-help, active citizenship, personal development, empowerment)* auch konstitutiv für den Neoliberalismus ist. Es wird aber auch aufgezeigt, wie sehr diese Subjektivität wieder neue Widerstandsmöglichkeiten bietet, eben auch das kapitalistische Regime des Neoliberalismus krisenhaft ist. Der schon erwähnte zweite Beitrag von Alvarez / Dagnino / Escobar begründet den Wechsel des Blickwinkels in der Betrachtung Sozialer Bewegungen unter dem Einfluss der *Cultural Studies,* dass zur Erfassung einer Realität mehr notwendig ist als die Analyse politischer Strukturen und ökonomischer Situationen[1].

Der nächste große Abschnitt mit dem Titel „Neoliberale Herrschaftsverhältnisse“ behandelt Länder, die durch ihre spezifischen Bedingungen eher schlechte Ausgangsbedingungen für Soziale Bewegungen bieten. Bettina Reis beschreibt die Situation in Kolumbien, wo der Bürgerkrieg, besonders aber die Verwobenheit der Paramilitärs mit dem Staat die Bedingungen für autonome Bewegungen beinahe verunmöglicht. Verónica Schild beschreibt am Beispiel der chilenischen Feministinnen, wie eine starke Soziale Bewegung gegen die Diktatur in der demokratischen Phase Teil des neoliberalen Projekts wird. Die Frauen werden zu selbstregulierenden ökonomischen Akteurinnen, das *empowerment* führte zu einer vielfältigen Diversifizierung und dadurch zu einer Methode der Macht. Stefanie Kron beschreibt die Situation in Guatemala, wo die Bedingungen für emanzipatorische Projekte durch die beinahe totale Vernichtung

des indigenen Widerstands in der ersten Hälfte der 1980er besonders schwierig sind und sich aus diesem Grund nicht einmal eine gesellschaftlich bedeutende linke Alternative herausbilden konnte.

Bei der „Ambivalenten Autonomie“ geht es im Artikel von Olaf Kaltmeier um die Bewegungen der Mapuche, einer indigenen Bevölkerung im Süden Chiles. Neben der Beschreibung ihrer Identitätsbildung und Geschichte geht es um die Widersprüchlichkeit, wenn sich indigene Bewegungen auf territoriale Einheiten beziehen. Es wird beschrieben wie die aus der Situation entstehenden Auseinandersetzungen über den Nationalstaat hinausweisen. In Bernhard Leubolds Beitrag geht es um das widersprüchliche Verhältnis der Sozialen Bewegungen zur PT („Arbeiter-Partei“) in Brasilien. Es wird aufgezeigt, wie die Institutionen Teile der Bewegungen trotz des Konzepts der partizipativen Demokratie konstitutiv für den „nationalen Wettbewerbsstaat“ machen können. Elisabeth Tuider zeichnet die Entwicklung der Frauenbewegung in Mexiko nach: diese war im Gegensatz zu den Industriestaaten immer stärker durch Unterschichten geprägt. Die Gouvernementalisierung im Zusammenhang mit dem Neoliberalismus spaltete diese in eine frauenpolitische Elite, während die indigenen und Unterschichtfrauen zu Klientinnen feministischer Programme gemacht werden. Die gegenseitige Durchdringung von Macht und Subjektivität schafft allerdings doch wieder neue Orte von Widerstand.

Im letzten Abschnitt geht es um „AkteurInnen des Widerstands“. Martina Blank zeichnet die Entwicklung des sozialen Protagonismus in Argentinien nach den Aufständen 2001/ 2002 nach, während Dario Azzellini den bolivarianischen Prozess in Venezuela als wenn auch widersprüchliche Form einer „konstituierenden Macht“ im Sinne Hardt / Negris analysiert, dessen Ausgang aber noch weitgehend offen ist. Simón Ramírez Voltaire zeichnet die Entstehung des neuen indigenen Selbstbewusstseins im Bolivien der letzten Jahre nach und sieht darin sowohl defensive (Antirassismus) wie auch konstruktive Elemente, nämlich die Konturen eines repräsentativ-partizipativen Demokratiemodells. Stefan Thimmel beschreibt die Schwäche der Sozialen Bewegungen in Uruguay, die u.a. mit der integrativen Dominanz der repräsentativen Demokratie zu tun hat. Den Abschluss bildet ein Beitrag von Jens Kastner über den Zapatismus, indem er an diesem Beispiel aufzeigt, dass aktuelle soziale Bewegungen sich unmöglich auf einen nationalen Rahmen beschränken können. Und es war gerade der Zapatismus, der als erste „postfordistische Guerilla“, eine bedeutende Anstoßfunktion für eine Reihe von Bewegungen nicht nur in Lateinamerika hatte. Obwohl manche AutorInnen versuchen, ihre Theorien als wichtig für die „Bewegungsforschung“ zu definieren und dabei ein bisschen akademisch werden, ist dieser Band eine geglückte Auswahl über die Möglichkeiten und Grenzen Sozialer Bewegungen in Lateinamerika. Die Veränderungen durch die Vielfalt der Widerständigkeiten, Aufstände, aber auch von Linksentwicklungen, die sich von früher unterscheiden, werden plastisch dargestellt. Zugleich wird auch aufgezeigt, wie sich die Bewegungen in und gegen die neoliberale Gouvernementalität verorten.

Robert Foltin

1 Es ist offensichtlich, dass sich der Paradigmenwechsel in der Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen durch verschiedene Theoriekonzepte ausdrücken lässt: vom Aufgreifen der Hegemonietheorie Gramscis über die ideologischen Staatsapparate Althussers und die Gouvernementalitätstheorie (die diesen Band dominiert) bis hin zu den Cultural Studies.

der grundrisse*-backkatalog. bestellen ist gut, lesen ist besser.*

8 (2003)
Über revolutionäre Subjektivitäten [Bernhard Dorfer] ❍ Bewusstseinsindex oder Klassenkampf? Bemerkungen zur Methodik einer erneuerten Klassentheorie [Martin Birkner] ❍ Logisch oder historisch? Einführende Bemerkungen zu einer Kontroverse zwischen Michael Heinrich, Hans Georg Backhaus und Wolfgang Fritz Haug [Karl Reitter] ❍ Glanz und Elend einer kritischen Theorie - Kritik des Adornismus [Meinhard Creydt] ❍ Soziale Bewegungen in Österreich: Differenzierung der Szenen [Robert Foltin] ❍ Zwei Fabeln von Don Durito [Subcomandante Insurgente Marcos]

9 (2004)
Perspektiven der gesellschaftlichen Transformation Zur Diskussion von Immanuel Wallersteins Buch "Utopistik" ~ Teil 1 [Horst Müller] ❍ Vorstellung und Diskussion von: Beverly J. Silver: "Forces of labor - Workers' Movements and Globalization since 1870" [Franz Naetar] ❍ Soziale Bewegungen in Österreich: Die Autonomen [Robert Foltin] ❍ Der Begriff der Arbeit in den Schriften von Karl Marx [Thieß Petersen] ❍ Warenform, Rechtsform, Staatsform. Paschukanis' Explikation rechts- & staatstheoretischer Gehalte der Marxschen Ökonomiekritik [Ingo Elbe] ❍ Drei Fabeln von Don Durito [Subcomandante Insurgente Marcos]

10 (2004)
Perspektiven der gesellschaftlichen Transformation ~ Teil 2: Von der Krisen- zur Transformationstheorie [Horst Müller] ❍ Ein Popanz steht Kopf ~ Zu Postones Buch "Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft" [Karl Reitter] ❍ Soziale Bewegungen in Österreich: Postmoderne, Postfordismus [Robert Foltin] ❍ Strukturelle Diskriminierung von MigrantInnen am Arbeitsplatz [Ildikó Naetar-Bakcsi] ❍ Fit mach mit? Theoretisch-politsche Perspektiven des Regulationsansatzes - ein Rezensionsessay [Roland Atzmüller] ❍ Zwei Fabeln von Don Durito [Subcomandante Insurgente Marcos]

11 (2004)
Aufhören, den Kapitalismus zu machen [John Holloway] ❍ No masterplan please! Die 3. Oekonux-Konferenz in Wien [Franz Naetar] ❍ Vom Einbau des Gegenprinzips. Alternative Sozialpolitik im Kontext [Thomas Gehrig] ❍ Kapitalismus ohne Klassenkampf? Zu Michael Heinrich: "Kritik der politischen Ökonomie" [Karl Reitter] ❍ Welche Klassen und welche Kämpfe? Eine Antwort auf Karl Reitters "Kapitalismus ohne Klassenkampf?" [Michael Heinrich] ❍ Warum Amerika es besser hat. Die aktuelle Debatte der nordamerikanischen Linken über Konjunktur, Krise und politische Strategie [Slave Cubela] ❍ Politik im Postfordismus? Versuch einer verbindenden Interpretation dreier kleiner Texte von Agamben, Moreau und Negri [Martin Birkner] ❍ Durito, der Pirat [Subcomandante Insurgente Marcos]

12 (2004)
Von der Menge zur Polis - Quantität und Qualitäten der Menge [Alice Pechriggl] ❍ Arbeit an der Veränderung [Roland Atzmüller] ❍ Garantiertes Grundeinkommen jetzt! [Karl Reitter] ❍ "Autonomie der Migration" vs. "Imperialer Rassismus". Zur Nicht-Dialektik von Migration und Rassismus in Hardt/Negri´s Buch "Empire" [Martin Birkner] ❍ Wissen als Wert und organisierte Erfahrung [Klaus Neundlinger] ❍ Drei Fabeln von Don Durito [Subcomandante Insurgente Marcos]

13 (2005)
Attac, Globalisierungskritik und "struktureller Antisemitismus" [Gerhard Hanloser] ❍ Kriegskommunismus in Russland und China: Gemeinsamkeiten und Unterschiede [Anton Pam] ❍ Grundeinkommen als Recht in einer nachkapitalistischen Gesellschaft [Karl Reitter] ❍ Chronik des fröhlichen Widerstands [Darij Zadnikar] ❍ Ein paar Gedanken über Unverträglichkeiten zwischen ökologischem und link(sradikal)em Denken im Anschluss an die Lektüre von Saral Sakars und Bruno Kerns Manifest "Ökosozialismus oder Barbarei" [Bernhard Dorfer]

14 (2005)
"Commodification", Wertgesetz und immaterielle Arbeit [Franz Naetar] ❍ Multitude & Empire, oder: Negris gar nicht so heimlicher Spinozismus [Karl Reitter] ❍ Ganz normal prekär? Feministische Aspekte zur Prekarität von Arbeits- und Lebensverhältnissen [Gundula Ludwig, Birgit Mennel] ❍ Rot-Schwarze Flitterwochen: Marx und Kropotkin für das 21.Jahrhundert [Paul Pop] ❍ Lotta Continua in Frankfurt, Türken-Terror in Köln. Migrantische Kämpfe in der Geschichte der Bundesrepublik [Serhat Karakayali] ❍ MIT NACHDRUCK: Zum Begriff der Negation in der Dialektik [Herbert Marcuse]

15 (2005)
Die Widerruflichkeit der Normalität. Über Prekarität und Prekarisierungen [Martin Dieckmann] ❍ Marxsche Wert- und Krisentheorie. Ein Bericht aus dem angelsächsischen Elfenbeinturm [Engelbert Stockhammer] ❍ Immaterielle Arbeit, Subjektivität und Territorialität [Max Henninger] ❍ Politik der gesellschaftlichen Arbeit. Kämpfe im Kapitalismus bei Silver, Castel und Hardt/Negri [Stephan Adolphs, Serhat Karakayali] ❍ MIT NACHDRUCK: Reading Capital Politically - Das Kapital lesen, aber politisch (Kapitel 5: Die Wertform) [Harry Cleaver]

1 Stk. 4,- / 3 Stk. 10,- / ab 4 Stk. je 3,-
Bestellungen an grundrisse@gmx.net

